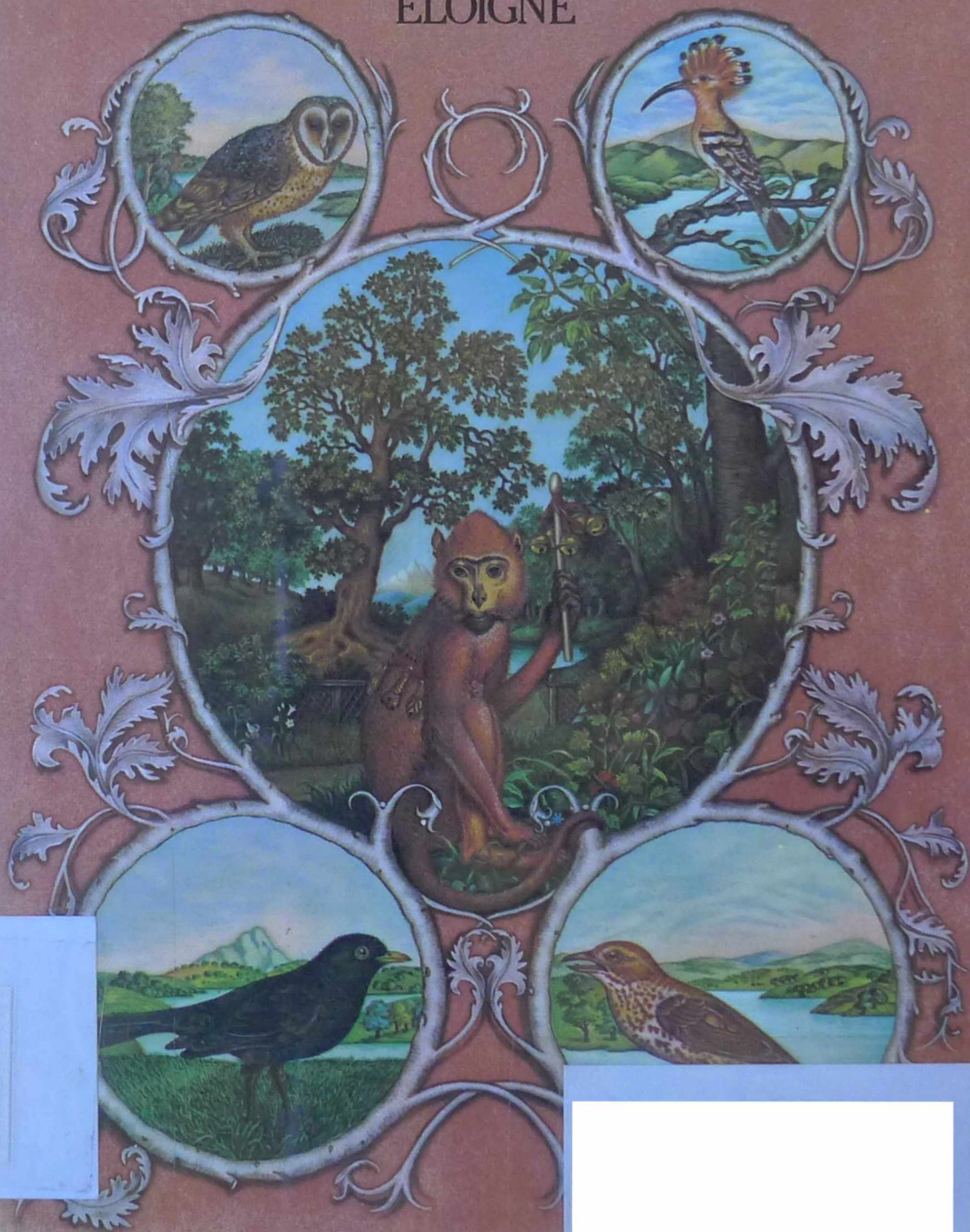


CLAUDE LÉVI-STRAUSS
de l'Académie française
LE REGARD
ÉLOIGNÉ



Plon

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

LE REGARD ÉLOIGNÉ

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

*LA VIE FAMILIALE ET SOCIALE
DES INDIENS NAMBIKWARA*
(PARIS, SOCIÉTÉ DES AMÉRICANISTES, 1948).

LES STRUCTURES ÉLÉMENTAIRES DE LA PARENTÉ
(PARIS, PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE, 1949.
NOUVELLE ÉDITION REVUE ET CORRIGÉE, LA HAYE-PARIS,
MOUTON ET C^{ie}, 1967).

RACE ET HISTOIRE
(PARIS, UNESCO, 1952).

TRISTES TROPIQUES
(PARIS, LIBRAIRIE PLON, 1955.
NOUVELLE ÉDITION REVUE ET CORRIGÉE, 1973).

ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE
(PARIS, LIBRAIRIE PLON, 1958).

LE TOTÉMISME AUJOURD'HUI
(PARIS, PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE, 1962).

LA PENSÉE SAUVAGE
(PARIS, LIBRAIRIE PLON, 1962).

MYTHOLOGIQUES ★ LE CRU ET LE CUIT
(PARIS, LIBRAIRIE PLON, 1964).

MYTHOLOGIQUES ★★ DU MIEL AUX CENDRES
(PARIS, LIBRAIRIE PLON, 1967).

MYTHOLOGIQUES ★★★ L'ORIGINE DES MANIÈRES DE TABLE
(PARIS, LIBRAIRIE PLON, 1968).

MYTHOLOGIQUES ★★★★ L'HOMME NU
(PARIS, LIBRAIRIE PLON, 1971).

ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE DEUX
(PARIS, LIBRAIRIE PLON, 1973).

LA VOIE DES MASQUES
(GENÈVE, ÉDITIONS D'ART ALBERT SKIRA, 2 VOL., 1975.
ÉDITION REVUE, AUGMENTÉE ET ALLONGÉE DE TROIS EXCURSIONS,
PARIS, LIBRAIRIE PLON, 1979).

LE REGARD ÉLOIGNÉ
(PARIS, LIBRAIRIE PLON, 1983).

PAROLES DONNÉES
(PARIS, LIBRAIRIE PLON, 1984).

LA POTIÈRE JALOUSE
(PARIS, LIBRAIRIE PLON, 1985).

DES SYMBOLES ET LEURS DOUBLES
(PARIS, LIBRAIRIE PLON, 1989).

Pour mieux connaître l'homme, ce livre, fidèle à la méthode ethnologique, dirige le regard vers des sociétés fort éloignées de celle de l'observateur. Mais il se présente aussi comme une réflexion sur un problème très général de la condition humaine : celui des rapports entre la contrainte et la liberté.

De quelle marge de manœuvre disposent la culture dans les limites que fixe à l'homme sa nature biologique, l'individu lui-même au sein des unités sociales de base — famille, mariage, parenté — où il est né et qu'il a charge de maintenir ou de renouveler ? Avec quelle latitude la pensée réagit-elle aux pressions du milieu ? A quelles règles fondamentales doit obéir la langue pour permettre de communiquer ? Quels rapports existent entre la gamme des possibles conçus par l'esprit et la réalisation de certains seulement d'entre eux ?

Frayant sa voie parmi les institutions, usages, mythes, rites et croyances des sociétés les plus diverses, l'auteur se rapproche progressivement de la nôtre. Il montre que chez nous comme ailleurs, loin de s'opposer, la contrainte et la liberté s'épaulent. Ainsi se dissipe l'illusion contemporaine que la liberté ne souffre pas d'entraves et que l'éducation, la vie sociale, l'art requièrent pour s'épanouir un acte de foi dans la toute-puissance de la spontanéité : illusion qui n'est pas la cause, mais où l'on peut voir un aspect de la crise que traverse aujourd'hui l'Occident.

En première page :

Anita ALBUS, *Der Garten der Lieder*, Frankfurt Main, Insel Verlag, 1975 (couverture).

En dernière page :

Anita ALBUS, *Vanitas Schrank in Eia Popera et-cetera*, Frankfurt Main, Insel Verlag, 1978 (planche, p. 23).

avec l'aimable permission de l'artiste et de l'éditeur.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

de l'Académie française

LE
REGARD ÉLOIGNÉ

Avec 1 carte et 3 diagrammes dans le texte

PLON

8, rue Garancière, PARIS

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective », et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

© Librairie Plon, 1983

Imprimé en France

ISBN 2-259-01007-5

LE REGARD ÉLOIGNÉ

« Le grand défaut des Européens est de philosopher toujours sur les origines des choses d'après ce qui se passe autour d'eux. »

J.-J. ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, ch. VIII.

A LA MÉMOIRE DE ROMAN JAKOBSON

PRÉFACE

Ce livre aurait logiquement sa place à la suite des deux parus l'un en 1958, l'autre en 1973. Il eût donc pu s'intituler *Anthropologie structurale trois*. Je ne l'ai pas voulu pour plusieurs raisons. Le titre du livre de 1958 avait valeur de manifeste ; quinze ans plus tard, le structuralisme ayant passé de mode, il était opportun que je m'affirme fidèle aux principes et à la méthode qui n'ont cessé de me guider. Répéter une troisième fois le même titre pourrait donner l'impression que, pendant ces dix dernières années où ma recherche s'est portée dans des voies pour moi nouvelles, je me suis contenté de marquer le pas, et que les résultats soumis aujourd'hui à l'examen du lecteur consistent seulement en redites.

En second lieu, il m'est apparu à tort ou à raison que si les deux premiers livres forment chacun un tout, cela était plus vrai encore, peut-être, de celui-ci. Les dix ans écoulés depuis *Anthropologie structurale deux* m'ont amené au terme sinon, j'espère, de la vie active, en tout cas d'une carrière universitaire étendue sur un demi-siècle ; sachant que mon enseignement touchait à sa fin, j'ai souhaité qu'y figurent des problèmes que j'avais dû laisser de côté, et sans trop me soucier qu'il y eût entre eux une continuité. En manière de strette, j'ai donc consacré le peu de temps disponible à des allers et retours rapides entre les grands thèmes — parenté, organisation sociale, mythologie, rituel, art — qui avaient jusque-là retenu mon attention mais en les faisant alterner sur un rythme plus lent que je ne le pouvais maintenant.

Il en résulte que le présent livre, rassemblant comme les deux précédents des écrits épars et difficilement accessibles,

prend l'allure d'un petit traité d'ethnologie, ou d'une introduction à cette discipline dont les chapitres majeurs sont à peu près représentés. On pouvait donc souligner ce caractère en donnant au livre un titre à part, et en le choisissant de façon qu'il exprime ce qui fait à mes yeux l'essence et l'originalité de l'approche ethnologique, illustrée par des travaux pratiques ou expériences de laboratoire (quatrième partie) portant sur des matières qu'on n'a pas craint de varier.

Ce souci d'être complet m'a persuadé, non sans que j'aie beaucoup hésité, et parce qu'on me l'a demandé de divers côtés, d'inclure un texte plus ancien sur la famille, écrit directement en anglais pour ce qu'on appelle dans cette langue un *text-book*, dû à la collaboration de divers auteurs, et dont une version française avait déjà paru en 1971 dans les *Annales de l'Université d'Abidjan*. Je ne désavoue pas cette traduction scrupuleuse et que j'avais d'ailleurs relue, mais elle se présentait comme un mot à mot ; j'ai donc cru bon de rédiger une nouvelle version moins respectueuse du texte original (ch. III). Même ainsi modifié, je ne dissimule pas que celui-ci reste assez platement didactique et qu'il prend appui sur une base documentaire, classique à l'époque où j'écrivais, mais qui aujourd'hui a vieilli.

J'alléguerai deux autres excuses à cette republication. Ce texte est, autant que je me souviens, le seul où j'aie tenté de mettre en perspective cavalière — bien qu'en me plaçant sous un autre angle — l'ensemble des problèmes traités dans les *Structures élémentaires de la parenté* ; le lecteur peu familier avec cet ouvrage trouvera donc ici les avantages (les inconvénients aussi) d'un abrégé. J'avais également essayé d'expliquer dans ce texte à des lecteurs supposés novices en quoi consiste la révolution copernicienne dont les sciences humaines sont redevables à la linguistique structurale : savoir que pour comprendre la nature des liens sociaux, on ne doit pas poser d'abord des objets et chercher ensuite à établir entre eux des connexions. Renversant la perspective traditionnelle, il faut percevoir au départ les relations comme des termes, et les termes eux-mêmes comme relations. Autrement dit, dans le réseau des rapports sociaux, les nœuds ont une priorité logique sur les lignes, bien que, sur le plan empirique, celles-ci engendrent ceux-là en se croisant.

Un autre texte, formant le chapitre VII de ce volume, avait été aussi écrit directement en anglais, mais, en le traduisant, je n'ai pas osé prendre le même recul que dans le cas précédent, et il convient que je m'en explique brièvement. L'auteur, qui entreprend de traduire en français un texte écrit par lui dans une langue qu'il manie de façon imparfaite, se trouve fort embarrassé. Ce qu'il a essayé de dire dans une langue étrangère, il le dirait en français autrement. Surtout, il le dirait avec plus d'économie, libéré de l'anxiété qu'il éprouvait de devoir exprimer sa pensée avec des moyens dont les insuffisances l'obligeaient trop souvent à s'appesantir, par crainte de ne pas s'être fait comprendre du premier jet.

Fallait-il donc tout récrire sans égard au texte original, et se permettre ainsi d'être plus court ? Mais le texte en question a été cité, commenté, discuté, il a même fait l'objet d'une polémique. En prenant avec lui des libertés, on s'exposerait au soupçon de l'avoir modifié pour qu'il donne moins de prise à ces critiques. J'ai donc cru devoir rester fidèle, en priant le lecteur, compte tenu des circonstances et de la langue dans laquelle il fut rédigé, d'excuser un discours qui, rendu en français, m'apparaît aussi juste dans son fond, mais souvent imprécis et toujours diffus.

Je viens avec retard au texte intitulé *Race et culture*, pourtant placé en tête de ce recueil, parce qu'il appelle un commentaire plus long et surtout d'autre nature. En 1971, l'Unesco m'avait demandé d'ouvrir l'année internationale de lutte contre le racisme par une grande conférence. La raison de ce choix était probablement que, vingt ans auparavant, j'avais écrit un texte, *Race et histoire*, aussi commandé par l'Unesco (republié dans *Anthropologie structurale deux*, chapitre XVIII) qui a connu un certain retentissement. Sous une présentation peut-être neuve, j'y énonçais quelques vérités premières, et je me suis vite aperçu qu'on attendait seulement de moi que je les répète. Or, à l'époque, déjà, pour servir les institutions internationales auxquelles plus qu'aujourd'hui je me sentais tenu de faire crédit, dans la conclusion de *Race et histoire* j'avais quelque peu forcé la note. Du fait de l'âge peut-être, des réflexions suscitées par le spectacle du monde certainement, je répugnais maintenant à cette complaisance, et je me convainquais que, pour être utile à l'Unesco et remplir honnê-

tement la mission qu'on me confiait, je devais m'exprimer en toute franchise.

Ce fut un assez joli scandale. Je remis le texte de ma conférence quarante-huit heures à l'avance. Le jour venu et sans que j'en eusse été averti, René Maheu, alors Directeur général, prit d'abord la parole pour prononcer un discours dont le but n'était pas seulement d'exorciser par anticipation mes blasphèmes, mais aussi et même surtout, de bouleverser l'horaire prévu afin de m'obliger à des coupures qui, du point de vue de l'Unesco, eussent été autant de gagné. Je réussis néanmoins à lire mon texte et terminai en temps voulu. Mais, après la conférence, je rencontrai dans les couloirs des membres du personnel de l'Unesco, catastrophés que je m'en fusse pris à un catéchisme qui était pour eux d'autant plus un article de foi que son assimilation, réussie au prix d'efforts méritoires contre leurs traditions locales et leur milieu social, leur avait valu de passer d'un emploi modeste dans quelque pays en voie de développement à celui, sanctifié, de fonctionnaires d'une institution internationale¹.

De quels péchés m'étais-je donc rendu coupable ? J'en aperçois rétrospectivement cinq. J'ai d'abord voulu rendre l'auditoire sensible au fait que, depuis les premières campagnes de l'Unesco contre le racisme, quelque chose s'était passé dans la production scientifique et que, pour dissiper les préjugés raciaux, il ne suffisait plus de ressasser les mêmes arguments contre la vieille anthropologie physique, ses mensurations du squelette, ses étalonnages de couleurs de peau, d'yeux et de cheveux... La lutte contre le racisme présuppose aujourd'hui un dialogue largement ouvert avec la génétique des populations, serait-ce seulement parce que les généticiens savent bien mieux que nous démontrer l'incapacité de fait ou de droit où l'on est pour déterminer, chez l'homme, la part de l'inné et celle de l'acquis. Mais, la question se posant désormais en termes scientifiques au lieu de philosophiques, les réponses même négatives qu'on lui donne perdent leur caractère de dogme. Entre ethnologues et anthropologues, le débat sur le

1. Je dois à la vérité de reconnaître que, réflexion faite, mes propos de 1971 n'ont pas paru si indécents, puisque le texte complet de ma conférence fut publié quelques mois plus tard dans la *Revue internationale des Sciences sociales*, sous les auspices de l'Unesco.

racisme se déroulait naguère en vase clos ; reconnaître que les généticiens y font passer un grand souffle d'air frais me valait le reproche d'introduire le loup dans la bergerie.

En second lieu, je m'insurgeais contre l'abus de langage par lequel, de plus en plus, on en vient à confondre le racisme défini au sens strict et des attitudes normales, légitimes même, et en tout cas inévitables. Le racisme est une doctrine qui prétend voir dans les caractères intellectuels et moraux attribués à un ensemble d'individus, de quelque façon qu'on le définisse, l'effet nécessaire d'un commun patrimoine génétique. On ne saurait ranger sous la même rubrique, ou imputer automatiquement au même préjugé l'attitude d'individus ou de groupes que leur fidélité à certaines valeurs rend partiellement ou totalement insensibles à d'autres valeurs. Il n'est nullement coupable de placer une manière de vivre et de penser au-dessus de toutes les autres, et d'éprouver peu d'attrance envers tels ou tels dont le genre de vie, respectable en lui-même, s'éloigne par trop de celui auquel on est traditionnellement attaché. Cette incommunicabilité relative n'autorise certes pas à opprimer ou détruire les valeurs qu'on rejette ou leurs représentants, mais, maintenue dans ces limites, elle n'a rien de révoltant. Elle peut même représenter le prix à payer pour que les systèmes de valeurs de chaque famille spirituelle ou de chaque communauté se conservent, et trouvent dans leur propre fonds les ressources nécessaires à leur renouvellement. Si, comme je l'écrivais dans *Race et histoire*, il existe entre les sociétés humaines un certain optimum de diversité au-delà duquel elles ne sauraient aller, mais en dessous duquel elles ne peuvent non plus descendre sans danger, on doit reconnaître que cette diversité résulte pour une grande part du désir de chaque culture de s'opposer à celles qui l'environnent, de se distinguer d'elles, en un mot d'être soi ; elles ne s'ignorent pas, s'empruntent à l'occasion, mais, pour ne pas périr, il faut que, sous d'autres rapports, persiste entre elles une certaine imperméabilité.

Tout cela devait être rappelé, et plus encore aujourd'hui où rien ne compromet davantage, n'affaiblit de l'intérieur, et n'affadit la lutte contre le racisme que cette façon de mettre le terme, si j'ose dire, à toutes les sauces, en confondant une théorie fausse, mais explicite, avec des inclinations et des

attitudes communes dont il serait illusoire d'imaginer que l'humanité puisse un jour s'affranchir ni même qu'il faille le lui souhaiter : enflure verbale comparable à celle qui, lors du conflit des Malouines, a entraîné tant d'hommes politiques et de publicistes à dénommer combat contre un vestige du colonialisme ce qui n'était en fait qu'une querelle de remembrement.

Mais parce que ces inclinations et ces attitudes sont, en quelque sorte, consubstantielles à notre espèce, nous n'avons pas le droit de nous dissimuler qu'elles jouent un rôle dans l'histoire : toujours inévitables, souvent fécondes, et en même temps grosses de dangers quand elles s'exacerbent. J'invitais donc les auditeurs à douter avec sagesse, avec mélancolie s'ils voulaient, de l'avènement d'un monde où les cultures, saisies d'une passion réciproque, n'aspireraient plus qu'à se célébrer mutuellement, dans une confusion où chacune perdrait l'attrait qu'elle pouvait avoir pour les autres et ses propres raisons d'exister. En quatrième lieu, j'avertissais, puisqu'il semblait en être besoin, qu'il ne suffisait pas de se gargariser année après année de bonnes paroles pour réussir à changer les hommes. Je soulignais enfin que pour éviter de faire face à la réalité, l'idéologie de l'Unesco s'abritait trop facilement derrière des affirmations contradictoires. Ainsi — le programme de la Conférence mondiale sur les politiques culturelles, tenu à Mexico en 1982, devait le mettre encore mieux en lumière et je le cite donc — en s'imaginant qu'on peut surmonter par des mots bien intentionnés des propositions antinomiques comme celle visant à « concilier la fidélité à soi et l'ouverture aux autres », ou à favoriser simultanément « l'affirmation créatrice de chaque identité et le rapprochement entre toutes les cultures ». Il me semble donc que, vieux de douze ans, le texte de ma conférence reste encore actuel. Il montre, en tout cas, que je n'ai pas attendu la vogue de la sociobiologie, ni même l'apparition du terme, pour poser certains problèmes ; ce qui ne m'a pas empêché huit ans plus tard (ch. II du présent recueil) de donner mon sentiment sur cette prétendue science, d'en critiquer le flou, les extrapolations imprudentes et les contradictions internes.

Hors les textes dont j'ai déjà parlé, il y a peu à dire sur ceux qui suivent, sinon que plusieurs, écrits pour des mélanges en

l'honneur ou à la mémoire de collègues, souffraient dans leur rédaction première des inconvénients inhérents à ce genre d'exercice. On promet par amitié, admiration ou estime, et l'on retourne aussitôt à des tâches qu'on n'a ni le goût ni la liberté d'interrompre ; quand expire le délai, il faut expédier un texte qu'on aurait dû mieux soigner, en se donnant pour excuse que le dedicataire sera plus sensible à l'intention qu'à la matière, et que, de toute façon, une composition hétéroclite, habituelle pour des mélanges, leur vaudra fort peu de lecteurs. J'ai donc revu de près ces textes pour en nuancer les termes, réparer des omissions ou combler çà et là des lacunes dans l'argumentation.

Enfin, dans la dernière partie, j'ai rassemblé divers écrits entre lesquels n'apparaît pas immédiatement un lien : considérations sur la peinture, souvenirs de ma vie à New York il y a quelque quarante ans, propos de circonstance sur l'éducation et sur les droits de l'homme. Pourtant, un même fil les traverse et les rattache au premier chapitre du livre : pris ensemble, on peut y voir une réflexion sur les rapports de la contrainte et de la liberté. Car si les recherches ethnologiques apportent un enseignement à l'homme moderne, c'est bien que des sociétés souvent décrites comme soumises à l'empire de la tradition, et dont toute l'ambition serait de rester telles, jusque dans leurs moindres usages, que les dieux ou les ancêtres les créèrent au commencement des temps, offrent au regard de l'investigateur un foisonnement prodigieux de coutumes, croyances et formes d'art qui témoignent pour les capacités de création inépuisables de l'esprit humain.

Qu'il n'y ait pas d'opposition entre la contrainte et la liberté, qu'au contraire elles s'épaulent — toute liberté s'exerçant pour tourner ou surmonter une contrainte, et toute contrainte présentant des fissures ou des points de moindre résistance qui sont pour la création des invites — rien ne peut mieux, sans doute, dissiper l'illusion contemporaine que la liberté ne supporte pas d'entraves, et que l'éducation, la vie sociale, l'art requièrent pour s'épanouir un acte de foi dans la toute-puissance de la spontanéité : illusion qui n'est certes pas la cause, mais où l'on peut voir un aspect significatif de la crise que traverse aujourd'hui l'Occident.

L'INNÉ ET L'ACQUIS

« La coutume est une seconde nature qui détruit la première. Mais qu'est-ce que nature, pourquoy la coutume n'est-elle pas naturelle ? J'ai grand peur que cette nature ne soit elle-mesme qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature. »

PASCAL, *Pensées*, Paris, Lemerre, 1877,
I : 96.

RACE ET CULTURE

Il n'appartient pas à un ethnologue d'essayer de dire ce qu'est ou ce que n'est pas une race, car les spécialistes de l'anthropologie physique, qui en discutent depuis près de deux siècles, ne sont jamais parvenus à se mettre d'accord, et rien n'indique qu'ils soient plus près aujourd'hui de s'entendre sur une réponse à cette question. Ils nous ont récemment appris que l'apparition d'hominins, d'ailleurs fort dissemblables, remonte à trois ou quatre millions d'années ou davantage, c'est-à-dire un passé si lointain qu'on n'en saura jamais assez pour décider si les différents types dont on recueille les ossements furent simplement des proies les uns pour les autres ou si des croisements ont pu aussi intervenir entre eux. Selon certains anthropologues, l'espèce humaine a dû donner très tôt naissance à des sous-espèces différenciées, entre lesquelles se sont produits, au cours de la préhistoire, des échanges et des mélanges de toutes sortes : la persistance de quelques traits anciens et la convergence de traits récents se combineraient pour rendre compte de la diversité qu'on observe aujourd'hui entre les hommes. D'autres estiment, au contraire, que l'isolation génétique de groupes humains est apparue à une date beaucoup plus récente, qu'ils fixent vers la fin du Pléistocène ; dans ce cas, les différences observables ne pourraient avoir résulté d'écarts accidentels entre des traits dépourvus de valeur adaptative, capables de se maintenir indéfiniment dans des populations isolées : elles proviendraient plutôt de différences locales entre des facteurs de sélection. Le terme de race, ou tout autre terme qu'on voudra lui substituer, désignerait alors une

population ou un ensemble de populations qui diffèrent d'autres par la plus ou moins grande fréquence de certains gènes.

Dans la première hypothèse, la réalité de la race se perd dans des temps si reculés qu'il est impossible d'en rien connaître. Il ne s'agit pas d'une hypothèse scientifique, c'est-à-dire vérifiable même indirectement par ses conséquences lointaines, mais d'une affirmation catégorique ayant valeur d'axiome qu'on pose dans l'absolu, parce qu'on estime impossible, sans elle, de rendre compte des différences actuelles. Telle était déjà la doctrine de Gobineau, à qui l'on attribue la paternité du racisme bien qu'il fût parfaitement conscient que les races n'étaient pas des phénomènes observables ; il les postulait seulement comme les conditions à priori de la diversité des cultures historiques qui lui semblait autrement inexplicable, tout en reconnaissant que les populations ayant donné naissance à ces cultures étaient issues de mélanges entre des groupes humains qui, eux-mêmes, avaient déjà résulté d'autres mélanges. Si donc on essaye de faire remonter les différences raciales aux origines, on s'interdit par là-même d'en rien savoir, et ce dont on débat en fait n'est pas la diversité des races, mais la diversité des cultures.

Dans la seconde hypothèse, d'autres problèmes se posent. D'abord, les dosages génétiques variables, auxquels le commun se réfère quand il parle de races, correspondent tous à des caractères bien visibles : taille, couleur de la peau, forme du crâne, type de la chevelure, etc. ; à supposer que ces variations soient concordantes entre elles — ce qui est loin d'être sûr — rien ne prouve qu'elles le sont aussi avec d'autres variations, intéressant des caractères non immédiatement perceptibles aux sens. Pourtant, les uns ne sont pas moins réels que les autres, et il est parfaitement concevable que les seconds aient une ou plusieurs distributions géographiques totalement différentes des précédents, et différentes entre elles, de sorte que, selon les caractères retenus, des « races invisibles » pourraient être décelées à l'intérieur des races traditionnelles, ou qui recouperaient les frontières déjà incertaines qu'on leur assigne. En second lieu, et puisqu'il s'agit dans tous les cas de dosages, les limites qu'on leur fixe sont arbitraires. En fait, ces dosages s'élèvent ou diminuent par des grada-

tions insensibles, et les seuils qu'on institue ici ou là dépendent des types de phénomènes que l'enquêteur choisit de retenir pour les classer. Dans un cas, par conséquent, la notion de race devient si abstraite qu'elle sort de l'expérience, et devient une manière de présupposé logique pour permettre de suivre une certaine ligne de raisonnement. Dans l'autre cas, elle adhère de si près à l'expérience qu'elle s'y dissout, au point qu'on ne sait même plus de quoi on parle. Rien d'étonnant si bon nombre d'anthropologues renoncent purement et simplement à utiliser cette notion.

En vérité, l'histoire de la notion de race se confond avec la recherche de traits dépourvus de valeur adaptative. Car comment pourraient-ils autrement s'être maintenus tels quels à travers les millénaires, et, parce qu'ils ne servent à rien en bien ou en mal, parce que leur présence serait donc totalement arbitraire, témoigner aujourd'hui pour un très lointain passé ? Mais l'histoire de la notion de race, c'est aussi celle des déboires ininterrompus essuyés par cette recherche. Tous les traits successivement invoqués pour définir des différences raciales se sont montrés, les uns après les autres, liés à des phénomènes d'adaptation, même si, parfois, les raisons de leur valeur sélective nous échappent. C'est le cas de la forme du crâne, dont nous savons qu'elle tend partout à s'arrondir ; c'est celle aussi de la couleur de la peau, qui, chez les peuplades établies dans des régions tempérées, s'est éclaircie par sélection pour compenser l'insuffisance du rayonnement solaire et mieux permettre à l'organisme de se défendre contre le rachitisme. On s'est alors rabattu sur les groupes sanguins, dont on commence pourtant à soupçonner qu'eux aussi pourraient n'être pas dépourvus de valeur adaptative : fonctions, peut-être, de facteurs nutritionnels, ou conséquences de la différente sensibilité de leurs porteurs à des maladies comme la variole ou la peste. Et il en est probablement de même pour les protéines du sérum sanguin.

Si cette descente au plus profond du corps se révèle décevante, aura-t-on plus de chance en tentant de remonter jusqu'aux tout premiers débuts de la vie des individus ? Des anthropologues ont voulu saisir les différences qui pouvaient se manifester, dès l'instant de la naissance, entre des bébés asiatiques, africains et nord-américains, ces derniers de souche

blanche ou noire. Et il semble que de telles différences existent, qui touchent au comportement moteur et au tempérament¹. Pourtant, même dans un cas en apparence si favorable pour faire la preuve de différences raciales, les enquêteurs s'avouent désarmés. Il y a deux raisons à cela. En premier lieu, si ces différences sont innées, elles paraissent trop complexes pour être liées chacune à un seul gène, et les généticiens ne disposent pas actuellement de méthodes sûres pour étudier la transmission de caractères dus à l'action combinée de plusieurs facteurs ; dans la meilleure des hypothèses, ils doivent se contenter d'établir des moyennes statistiques qui n'ajouteraient rien à celles qui semblent, par ailleurs, insuffisantes pour définir une race avec quelque précision. En second lieu et surtout, rien ne prouve que ces différences soient innées, et qu'elles ne résultent pas des conditions de vie intra-utérine qui relèvent de la culture, puisque, selon les sociétés, les femmes enceintes ne s'alimentent pas et ne se comportent pas de la même façon. A quoi s'ajoutent, pour ce qui est de l'activité motrice des très jeunes enfants, les différences, elles aussi culturelles, qui peuvent résulter de la mise au berceau pendant de longues heures, ou du port continu de l'enfant contre le corps de sa mère dont il éprouve ainsi les mouvements, des façons diverses de le saisir, de le tenir et de l'alimenter... Que ces raisons pourraient être seules opérantes ressort du fait que les différences observées entre bébés africains et nord-américains sont incomparablement plus grandes qu'entre ces derniers selon qu'ils sont blancs ou noirs ; en effet, les bébés américains, quelle que soit leur origine raciale, sont élevés à peu près de la même façon.

*
* *

Le problème des rapports entre race et culture serait donc mal posé si l'on se contentait de l'énoncer de la sorte. Nous savons ce qu'est une culture, mais nous ne savons pas ce

1. *Current Directions in Anthropology* (Bulletins of the American Anthropological Association, vol. 3, n° 3, 1970), *Part 2* : 106. — J. E. KILBRIDE, M. C. ROBBINS, Ph. L. KILBRIDE, « The Comparative Motor Development of Baganda, American White and American Black Infants », *American Anthropologist*, vol. 72, n° 6, 1970.

qu'est une race, et il n'est probablement pas nécessaire de le savoir pour tenter de répondre à la question que recouvre le titre donné à cette conférence. En vérité, on gagnerait à formuler cette question d'une façon plus compliquée peut-être, et cependant plus naïve. Il y a des différences entre les cultures et certaines, qui diffèrent d'autres plus qu'elles ne semblent différer entre elles — au moins pour un œil étranger et non averti — sont l'apanage de populations qui, par leur aspect physique, diffèrent aussi d'autres populations. De leur côté, celles-ci estiment que les différences entre leurs cultures respectives sont moins grandes que celles qui prévalent entre elles et avec les cultures des premières populations. Y a-t-il un lien concevable entre ces différences physiques et ces différences culturelles ? Peut-on expliquer et justifier celles-ci sans faire appel à celles-là ? Telle est en somme la question à laquelle on me demande d'essayer de répondre. Or, cela est impossible pour les raisons que j'ai déjà dites, et dont la principale tient au fait que les généticiens se déclarent incapables de relier d'une manière plausible des conduites très complexes, comme celles qui peuvent conférer ses caractères distinctifs à une culture, à des facteurs héréditaires déterminés et localisés, et tels que l'investigation scientifique puisse les saisir dès maintenant ou dans un avenir prévisible. Il convient donc de restreindre encore la question, que je formulerais comme suit : l'ethnologie se sent-elle capable à elle seule d'expliquer la diversité des cultures ? Peut-elle y parvenir sans faire appel à des facteurs qui échappent à sa propre rationalité, sans d'ailleurs préjuger de leur nature dernière qu'il ne lui appartient pas de décréter biologique ? Tout ce que nous pourrions dire, en effet, sur le problème des rapports éventuels entre la culture et cette « autre chose » qui ne serait pas du même ordre qu'elle, serait — en démarquant une formule célèbre — que nous n'avons pas besoin d'une telle hypothèse.

Il se pourrait cependant que, même ainsi, nous nous fassions la part trop belle en simplifiant à l'excès. Prise seulement pour telle, la diversité des cultures ne poserait pas de problème en dehors du fait objectif de cette diversité. Rien n'empêche, en effet, que des cultures différentes coexistent, et que prévalent entre elles des rapports relativement paisibles dont l'expérience historique prouve qu'ils peuvent avoir des fonde-

ments différents. Tantôt, chaque culture s'affirme comme la seule véritable et digne d'être vécue ; elle ignore les autres, les nie même en tant que cultures. La plupart des peuples que nous appelons primitifs se désignent eux-mêmes d'un nom qui signifie « les vrais », « les bons », « les excellents », ou bien tout simplement « les hommes » ; et ils appliquent aux autres des qualificatifs qui leur dénie la condition humaine, comme « singes de terre » ou « œufs de pou ». Sans doute, l'hostilité, parfois même la guerre, pouvait aussi régner d'une culture à l'autre, mais il s'agissait surtout de venger des torts, de capturer des victimes destinées aux sacrifices, de voler des femmes ou des biens : coutumes que notre morale réprouve, mais qui ne vont jamais, ou ne vont qu'exceptionnellement jusqu'à la destruction d'une culture en tant que telle ou jusqu'à son asservissement, puisqu'on ne lui reconnaît pas de réalité positive. Quand le grand ethnologue allemand Curt Unkel, mieux connu sous le nom de Nimuendaju que lui avaient conféré les Indiens du Brésil auxquels il a consacré sa vie, revenait dans les villages indigènes après un long séjour dans un centre civilisé, ses hôtes fondaient en larmes à la pensée des souffrances qu'il avait dû encourir loin du seul endroit où, pensaient-ils, la vie valait la peine d'être vécue. Cette profonde indifférence aux cultures autres était, à sa manière, une garantie pour elles de pouvoir exister à leur guise et de leur côté.

Mais on connaît aussi une autre attitude, complémentaire de la précédente plutôt qu'elle ne la contredit, et selon laquelle l'étranger jouit du prestige de l'exotisme et incarne la chance, offerte par sa présence, d'élargir les liens sociaux. En visite dans une famille, on le choisit pour donner un nom au nouveau-né, et les alliances matrimoniales aussi auront d'autant plus de prix qu'elles seront conclues avec des groupes éloignés. Dans un autre ordre d'idées, on sait que, bien avant le contact avec les blancs, les indiens Flathead établis dans les montagnes Rocheuses furent si intéressés par ce qu'ils entendaient dire des blancs et de leurs croyances qu'ils n'hésitèrent pas à envoyer des expéditions successives à travers les territoires occupés par des tribus hostiles, pour nouer des rapports avec les missionnaires résidant à Saint-Louis-du-Missouri. Tant que les cultures se tiennent simplement pour diverses, elles

peuvent donc soit volontairement s'ignorer, soit se considérer comme des partenaires en vue d'un dialogue désiré. Dans l'un et l'autre cas elles se menacent et s'attaquent parfois, mais sans mettre vraiment en péril leurs existences respectives. La situation devient toute différente quand, à la notion d'une diversité reconnue de part et d'autre, se substitue chez l'une d'elles le sentiment de sa supériorité fondé sur des rapports de force, et quand la reconnaissance positive ou négative de la diversité des cultures fait place à l'affirmation de leur inégalité.

Le vrai problème n'est donc pas celui que pose, sur le plan scientifique, le lien éventuel qui pourrait exister entre le patrimoine génétique de certaines populations, et leur réussite pratique dont elles tirent argument pour prétendre à la supériorité. Car, même si les anthropologues physiques et les ethnologues tombent d'accord pour reconnaître que le problème est insoluble, et signent conjointement un procès-verbal de carence avant de se saluer courtoisement et de se séparer en constatant qu'ils n'ont rien à se dire¹, il n'en reste pas moins vrai que les Espagnols du xvi^e siècle se sont jugés et montrés supérieurs aux Mexicains et aux Péruviens parce qu'ils possédaient des bateaux capables de transporter des soldats outre-océan, des chevaux, des cuirasses et des armes à feu ; et que, suivant le même raisonnement, l'Européen du xix^e siècle s'est proclamé supérieur au reste du monde à cause de la machine à vapeur et de quelques autres prouesses techniques dont il pouvait se targuer. Qu'il le soit effectivement sous tous ces rapports et sous celui, plus général, du savoir scientifique qui est né et s'est développé en Occident, cela semble d'autant moins contestable que, sauf de rares et précieuses exceptions, les peuples assujettis par l'Occident, ou contraints par lui à le suivre, ont reconnu cette supériorité et, leur indépendance une fois conquise ou assurée, se sont donné pour but de rattraper ce qu'ils considéraient eux-mêmes comme un retard dans la ligne d'un commun développement.

De ce que cette supériorité relative, qui s'est affirmée dans un laps de temps remarquablement court, existe, on ne saurait pourtant inférer qu'elle révèle des aptitudes fondamentales

1. J. BENOIST, « Du Social au biologique : étude de quelques interactions », *L'Homme, revue française d'anthropologie*, tome 6, n° 1, 1966.

distinctes, ni surtout qu'elle soit définitive. L'histoire des civilisations montre que telle ou telle a pu, au cours des siècles, briller d'un éclat particulier. Mais ce ne fut pas nécessairement dans la ligne d'un développement unique et toujours orienté dans le même sens. Depuis quelques années, l'Occident s'ouvre à cette évidence que ses immenses conquêtes dans certains domaines ont entraîné de lourdes contreparties ; au point qu'il en vient à se demander si les valeurs auxquelles il a dû renoncer, pour s'assurer la jouissance d'autres, n'eussent pas mérité d'être mieux respectées. A l'idée, naguère prévalente, d'un progrès continu le long d'une route sur laquelle l'Occident seul aurait brûlé les étapes, tandis que les autres sociétés seraient restées en arrière, se substitue ainsi la notion de choix dans des directions différentes, et tels que chacun s'expose à perdre sur un ou plusieurs tableaux ce qu'il a voulu gagner sur d'autres. L'agriculture et la sédentarisation ont prodigieusement développé les ressources alimentaires et, par voie de conséquence, permis à la population humaine de s'accroître. Il en a résulté l'expansion des maladies infectieuses, qui tendent à disparaître quand la population est trop réduite pour entretenir les germes pathogènes. On peut donc dire que, sans le savoir sans doute, les peuples devenus agricoles ont choisi certains avantages, moyennant des inconvénients dont les peuples restés chasseurs et collecteurs sont mieux protégés : leur genre de vie empêche que les maladies infectieuses ne se concentrent de l'homme sur l'homme, et de ses animaux domestiques sur ce même homme ; mais, bien entendu, au prix d'autres inconvénients.

La croyance en l'évolution unilinéaire des formes vivantes est apparue dans la philosophie sociale bien plus tôt qu'en biologie. Mais c'est de la biologie qu'au ^{xix}^e siècle elle reçut un renfort qui lui permit de revendiquer un statut scientifique, en même temps qu'elle espérait ainsi concilier le fait de la diversité des cultures avec l'affirmation de leur inégalité. En traitant les différents états observables des sociétés humaines comme s'ils illustraient les phases successives d'un développement unique, on prétendait même, à défaut de lien causal entre l'hérédité biologique et les accomplissements culturels, établir entre les deux ordres une relation qui serait au moins analogique, et qui favoriserait les mêmes évaluations morales

dont s'autorisaient les biologistes pour décrire le monde de la vie, toujours croissant dans le sens d'une plus grande différenciation et d'une plus haute complexité.

Cependant, un remarquable retournement devait se produire chez les biologistes eux-mêmes — le premier d'une suite d'autres dont il sera question au cours de cet exposé. En même temps que des sociologues invoquaient la biologie pour découvrir, derrière les hasards incertains de l'histoire, le schéma plus rigide et mieux intelligible d'une évolution, les biologistes eux-mêmes s'apercevaient que ce qu'ils avaient pris pour une évolution soumise à quelques lois simples recouvrait en fait une histoire très compliquée. A la notion d'un « trajet », que les diverses formes vivantes devraient toujours parcourir les unes à la suite des autres dans le même sens, s'est d'abord substituée en biologie celle d'un « arbre », permettant d'établir entre les espèces des rapports de cousinage sinon de filiation, car celle-ci devenait de moins en moins assurée à mesure que les formes d'évolution se révélaient parfois divergentes, mais parfois aussi convergentes ; puis l'arbre lui-même s'est transformé en « treillis », figure dont les lignes se rejoignent aussi souvent qu'elles s'écartent, de sorte que la description historique de ces cheminements embrouillés vient remplacer les diagrammes trop simplistes dans lesquels on croyait pouvoir fixer une évolution dont les modalités sont, au contraire, multiples, différentes par le rythme, le sens et les effets.

Or, c'est bien à une vue analogue que convie l'ethnologie, pour peu qu'une connaissance directe des sociétés les plus différentes de la nôtre permette d'apprécier les raisons d'exister qu'elles se sont données à elles-mêmes, au lieu de les juger et de les condamner selon des raisons qui ne sont pas les leurs. Une civilisation qui s'attache à développer ses valeurs propres paraît n'en posséder aucune, pour un observateur formé par la sienne à reconnaître des valeurs toutes différentes. Il lui semble que chez lui seulement il se passe quelque chose, que sa civilisation seule détient le privilège d'une histoire ajoutant constamment des événements les uns aux autres. Pour lui, il n'y a que cette histoire qui offre un sens, en prenant ce terme dans la double acception de signifier et de tendre vers un but. Dans tous les autres cas, croit-il, l'histoire n'existe pas ; à tout le moins, elle piétine.

Mais cette illusion est comparable à celle dont souffrent les vieillards au sein de leur propre société, de même, d'ailleurs, que les adversaires d'un nouveau régime. Exclue des affaires par l'âge ou par le choix politique, ils ont le sentiment que l'histoire d'une époque dans laquelle ils ne sont plus activement engagés stagne, à la différence des jeunes gens et des militants au pouvoir qui vivent avec ferveur cette période où, pour les autres, les événements se sont en quelque sorte immobilisés. La richesse d'une culture, ou du déroulement d'une de ses phases, n'existe pas à titre de propriété intrinsèque : elle est fonction de la situation où se trouve l'observateur par rapport à elle, du nombre et de la diversité des intérêts qu'il y investit. En empruntant une autre image, on pourrait dire que les cultures ressemblent à des trains qui circulent plus ou moins vite, chacun sur sa voie propre et dans une direction différente. Ceux qui roulent de conserve avec le nôtre nous sont présents de façon plus durable ; nous pouvons à loisir observer le type des wagons, la physionomie et la mimique des voyageurs à travers les vitres de nos compartiments respectifs. Mais que, sur une autre voie oblique ou parallèle, un train passe dans l'autre sens, et nous n'en apercevons qu'une image confuse et vite disparue, à peine identifiable, réduite le plus souvent à un brouillage momentané de notre champ visuel, qui ne nous livre aucune information sur l'événement lui-même et nous irrite seulement parce qu'il interrompt la contemplation placide du paysage servant de toile de fond à notre rêverie.

Or, tout membre d'une culture en est aussi étroitement solidaire que ce voyageur idéal l'est de son train. Dès la naissance et — je l'ai dit tout à l'heure — probablement même avant, les êtres et les choses qui nous entourent montent en chacun de nous un appareil de références complexes formant système : conduites, motivations, jugements implicites que, par la suite, l'éducation vient confirmer par la vue réflexive qu'elle nous propose du devenir historique de notre civilisation. Nous nous déplaçons littéralement avec ce système de référence, et les ensembles culturels qui se sont constitués en dehors de lui ne nous sont perceptibles qu'à travers les déformations qu'il leur imprime. Il peut même nous rendre incapables de les voir.



On peut faire la preuve de ce qui précède par le remarquable changement d'attitude qui s'est produit récemment chez les généticiens vis-à-vis des peuples dits primitifs, et de celles de leurs coutumes qui retentissent directement ou indirectement sur leur démographie. Pendant des siècles, ces coutumes, qui consistent en règles de mariage bizarres, en interdictions arbitraires comme celle frappant les relations sexuelles entre époux tant que la mère allaite le dernier-né — parfois jusqu'à l'âge de trois ou quatre ans —, en privilèges polygamiques au bénéfice des chefs ou des anciens, ou même en usages qui nous révoltent, tel l'infanticide, sont apparues dénuées de signification et de portée, tout juste bonnes à être décrites et inventoriées comme autant d'exemples des singularités et des caprices dont la nature humaine est capable, sinon même, allait-on jusqu'à dire, coupable. Il a fallu qu'une nouvelle science prît forme, aux alentours de 1950, sous le nom de génétique des populations, pour que toutes ces coutumes rejetées comme absurdes ou criminelles acquièrent pour nous un sens et nous dévoilent leurs raisons.

Un numéro récent de la revue *Science* a porté à la connaissance d'un plus vaste public le résultat des recherches poursuivies depuis plusieurs années par le professeur J. V. Neel et ses collaborateurs sur diverses populations figurant parmi les mieux préservées de l'Amérique tropicale. Ces recherches sont d'ailleurs confirmées par d'autres, menées indépendamment en Amérique du Sud et en Nouvelle-Guinée¹.

Nous avons tendance à considérer les prétendues « races » les plus éloignées de la nôtre comme étant aussi les plus homogènes ; pour un blanc, tous les jaunes se ressemblent, et la réciproque est probablement aussi vraie. La situation réelle semble beaucoup plus complexe car si les Australiens, par exemple, paraissent morphologiquement homogènes sur toute

1. J. V. NEEL, « Lessons from a 'Primitive' People », *Science*, n° 170, 1970. — E. GILES, « Culture and Genetics » ; F. E. JOHNSON, « Genetic Anthropology : Some Considerations », in *Current Directions in Anthropology*, op. cit.

l'étendue du continent¹, des différences considérables ont pu être décelées dans certaines fréquences génétiques pour plusieurs tribus sud-américaines vivant dans la même aire géographique ; et ces différences sont presque aussi grandes entre villages d'une même tribu qu'entre tribus distinctes par la langue et par la culture. A l'inverse de ce qu'on pouvait croire, la tribu elle-même ne constitue donc pas une unité biologique. Comment s'explique ce phénomène ? Sans doute par le fait que les nouveaux villages se forment selon un double procès de fission et de fusion : d'abord, une lignée familiale se sépare de son lignage généalogique et s'établit à l'écart ; plus tard, des blocs d'individus parents entre eux les rejoignent et viennent partager le nouvel habitat. Les stocks génétiques qui se constituent ainsi diffèrent beaucoup plus entre eux que s'ils étaient l'effet de regroupements opérés au hasard.

Une conséquence en résulte : si les villages d'une même tribu consistent en formations génétiques différenciées au départ, vivant chacune dans un isolement relatif, et en compétition objective les unes avec les autres du fait qu'elles ont des taux de reproduction inégaux, elles reconstituent un ensemble de conditions bien connu des biologistes comme favorable à une évolution incomparablement plus rapide que celle qu'on observe en général dans les espèces animales. Or, nous savons que l'évolution qui a conduit des derniers hominiens fossiles à l'homme actuel s'est faite, comparativement parlant, de façon très rapide. Pour autant qu'on admette que les conditions observables dans certaines populations reculées offrent, au moins sous certains rapports, l'image approximative de celles vécues par l'humanité dans un lointain passé, on doit reconnaître que ces conditions, qui nous paraissent très misérables, étaient les plus propres à faire de nous ce que nous sommes devenus, et qu'elles restent aussi les plus capables de maintenir l'évolution humaine dans le même sens et de lui conserver son rythme, alors que les énormes sociétés contemporaines, où les échanges génétiques se font d'autre manière, tendent à freiner l'évolution ou à lui imposer d'autres orientations.

1. A. A. ABBIE, « The Australian Aborigine », *Oceania*, vol. 22, 1951 ; « Recent Field-Work on the Physical Anthropology of Australian Aborigines », *Australian Journal of Science*, vol. 23, 1961.

Ces recherches ont aussi démontré que, chez les prétendus sauvages, la mortalité infantile d'une part, celle due aux maladies infectieuses d'autre part — si l'on se limite, bien entendu, à des tribus exemptes de contamination extérieure — sont loin d'être aussi fortes qu'on le croirait. Elles ne peuvent donc rendre compte d'une faible croissance démographique, qui provient plutôt d'autres facteurs : espacement volontaire des naissances correspondant à la durée prolongée de l'allaitement et aux prohibitions sexuelles, pratique de l'avortement et de l'infanticide, de sorte que, pendant sa période féconde, un couple donne naissance à un enfant en moyenne tous les quatre ou cinq ans. Si odieux que nous soit devenu l'infanticide, il ne diffère pas fondamentalement, comme méthode de contrôle des naissances, du taux élevé de mortalité infantile qui a prévalu dans les « grosses » sociétés et prévaut encore dans certaines, et des méthodes contraceptives dont l'emploi nous semble aujourd'hui nécessaire pour épargner à des millions ou à des milliards d'individus, exposés à naître sur une planète surpeuplée, un sort non moins lamentable que celui que leur évite une précoce élimination.

Comme beaucoup d'autres par le monde, les cultures où se sont déroulées les recherches que je continue de commenter font, de la pluralité des épouses, une prime à la réussite sociale et à la longévité. Il en résulte que, si toutes les femmes tendent à avoir approximativement le même nombre d'enfants pour les raisons précédemment indiquées, les hommes, selon le nombre de leurs épouses, auront des taux de reproduction qui varieront considérablement. Ils varieront plus encore si, comme je l'ai jadis observé chez les Indiens Tupi-Kawahib qui vivent dans le bassin du rio Madeira, une puissance sexuelle hors du commun fait partie des attributs auxquels on reconnaît un chef, lequel, dans cette petite société de l'ordre d'une quinzaine de personnes, exerce une sorte de monopole sur toutes les femmes nubiles du groupe ou en passe de le devenir.

Or, dans ces groupes, la chefferie n'est pas toujours héréditaire et, quand elle l'est, c'est avec une grande latitude de choix. Séjournant il y a plus de trente ans chez les Nambikwara, dont les petites bandes semi-nomades avaient chacune un chef désigné par assentiment collectif, j'étais frappé de ce

que, hors le privilège polygame, le pouvoir apportât moins d'avantages que de charges et de responsabilités. Pour vouloir être chef ou, plus souvent, céder aux sollicitations du groupe, il fallait posséder un caractère hors du commun, avoir non seulement les aptitudes physiques requises, mais le goût des affaires publiques, l'esprit d'initiative, le sens du commandement. Quelle que soit l'opinion qu'on peut se faire de tels talents, la plus ou moins grande sympathie qu'ils inspirent, il n'en reste pas moins vrai que s'ils ont directement ou indirectement un fondement génétique, la polygamie favorisera leur perpétuation. Et les enquêtes sur des populations analogues ont, en effet, montré qu'un homme polygame a plus d'enfants que les autres, permettant à ses fils de disposer de sœurs ou de demi-sœurs qu'ils échangeront avec d'autres lignées pour en obtenir des épouses, de sorte qu'on a pu dire que la polygynie engendre la polygynie. Par là, certaines formes de sélection naturelle se trouvent encouragées et fortifiées.

Si on laisse encore une fois de côté les maladies infectieuses introduites par les colonisateurs ou les conquérants, dont on sait quels effroyables ravages elles ont causé en éliminant parfois des populations entières dans le laps de quelques jours ou quelques semaines, les peuples dits primitifs semblent jouir d'une immunité remarquable à leurs propres maladies endémiques. On explique ce phénomène par la très grande intimité du jeune enfant avec le corps de sa mère et avec le milieu ambiant. Cette exposition précoce à toutes sortes de germes pathogènes assurerait une transition plus facile de l'immunité passive — acquise de la mère pendant la gestation — à l'immunité active, c'est-à-dire développée par chaque individu après la naissance.

Jusqu'à présent, j'ai seulement envisagé les facteurs d'équilibre interne, d'ordre tout à la fois démographique et sociologique. A quoi il faut ajouter ces vastes systèmes de rites et de croyances qui peuvent nous apparaître comme des superstitions ridicules, mais qui ont pour effet de conserver le groupe humain en équilibre avec le milieu naturel. Qu'une plante soit tenue pour un être respectable qu'on ne cueille pas sans motif légitime, et sans avoir au préalable apaisé son esprit par des offrandes ; que les animaux qu'on chasse pour se nourrir

soient placés, selon l'espèce, sous la protection d'autant de maîtres surnaturels qui punissent les chasseurs coupables d'abus en raison de prélèvements excessifs ou parce qu'ils n'épargnent pas les femelles et les jeunes ; que règne, enfin, l'idée que les hommes, les animaux et les plantes disposent d'un capital commun de vie, de sorte que tout abus commis aux dépens d'une espèce se traduit nécessairement, dans la philosophie indigène, par une diminution de l'espérance de vie des hommes eux-mêmes, ce sont là autant de témoignages peut-être naïfs, mais combien efficaces, d'un humanisme sagement conçu qui ne commence pas par soi-même, mais fait à l'homme une place raisonnable dans la nature au lieu qu'il s'en institue le maître et la saccage, sans même avoir égard aux besoins et aux intérêts les plus évidents de ceux qui viendront après lui.



Il fallait que notre savoir évoluât et que nous prissions conscience de nouveaux problèmes, pour reconnaître une valeur objective et une signification morale à des modes de vie, des usages et des croyances qui ne recevaient auparavant de notre part que des railleries ou, au mieux, une curiosité condescendante. Mais avec l'entrée de la génétique des populations sur la scène anthropologique, un autre retournement s'est produit, dont les implications théoriques sont peut-être encore plus grandes. Tous les faits que je viens d'évoquer relèvent de la culture ; ils concernent la façon dont certains groupes humains se divisent et se reforment, les modalités que la coutume impose aux individus des deux sexes pour s'unir et se reproduire, la manière prescrite de refuser ou de donner le jour aux enfants et de les élever, le droit, la magie, la religion et la cosmologie. Or, nous avons vu que de façon directe ou indirecte ces facteurs modèlent la sélection naturelle et orientent son cours. Dès lors, les données du problème relatif aux rapports entre les notions de race et de culture se trouvent bouleversées. Pendant tout le XIX^e siècle et la première moitié du XX^e, on s'est demandé si la race influençait la culture et de quelles façons. Après avoir constaté que le problème ainsi posé est insoluble, nous nous apercevons maintenant que les

choses se passent dans l'autre sens : ce sont les formes de culture qu'adoptent ici ou là les hommes, leurs façons de vivre telles qu'elles ont prévalu dans le passé ou prévalent encore dans le présent, qui déterminent, dans une très large mesure, le rythme de leur évolution biologique et son orientation. Loin qu'il faille se demander si la culture est ou non fonction de la race, nous découvrons que la race — ou ce que l'on entend généralement par ce terme — est une fonction parmi d'autres de la culture.

Comment pourrait-il en être autrement ? C'est la culture d'un groupe qui détermine les limites géographiques qu'il s'assigne ou qu'il subit, les relations d'amitié ou d'hostilité qu'il entretient avec les peuples voisins et, par voie de conséquence, l'importance relative des échanges génétiques qui, grâce aux intermariages permis, encouragés ou défendus, pourront se produire entre eux. Même dans nos sociétés, nous savons que les mariages n'interviennent pas complètement au hasard : des facteurs conscients ou inconscients, tels que la distance entre les résidences des futurs conjoints, leur origine ethnique, leur religion, leur niveau d'éducation, peuvent jouer un rôle déterminant. S'il est permis d'extrapoler à partir d'usages et de coutumes qui offraient, jusqu'à une date récente, une extrême généralité chez les peuples sans écriture, et qu'on peut croire, pour cette raison, inscrits dans la très longue durée, on admettra que, dès les premiers débuts de la vie en société, nos ancêtres ont dû connaître et appliquer des règles de mariage très strictes. Ainsi celles qui assimilent les cousins dits parallèles — issus de deux frères ou de deux sœurs — à des frères ou sœurs véritables, donc conjoints interdits par la prohibition de l'inceste, tandis que les cousins dits croisés — respectivement issus d'un frère et d'une sœur — sont, au contraire, des conjoints autorisés sinon même prescrits ; en opposition avec d'autres sociétés où tout lien de parenté, si éloigné soit-il, crée un empêchement dirimant au mariage. Ou bien la règle, plus subtile encore que les précédentes, qui, entre parents croisés, distingue les cousines en deux catégories, la fille de la sœur du père d'une part, et la fille du frère de la mère d'autre part, l'une seule permise, l'autre absolument défendue mais sans que ce soit toujours et partout la même — comment de telles règles, appliquées pen-

dant des générations, n'agiraient-elles pas de façon différentielle sur la transmission du patrimoine génétique ?

Ce n'est pas tout ; car les règles d'hygiène pratiquées par chaque société, l'importance et l'efficacité relatives des soins dispensés à chaque genre de maladie ou de déficience, permettent ou préviennent à des degrés divers la survie de certains individus, et la dissémination d'un matériel génétique qui, sans cela, aurait disparu plus tôt. De même pour les attitudes culturelles devant certaines anomalies héréditaires et, nous l'avons vu, pour des pratiques comme l'infanticide, qui frappent sans discrimination les deux sexes dans des conjonctures déterminées — naissances dites anormales, jumeaux, etc. — ou plus particulièrement les filles. Enfin, l'âge relatif des conjoints, la fertilité et la fécondité différentielles selon le niveau de vie et les fonctions sociales sont, au moins pour partie, directement ou indirectement assujettis à des règles dont l'origine dernière n'est pas biologique, mais sociale.

Ce renversement du problème des rapports entre race et culture, auquel on assiste depuis quelques années, a trouvé une illustration particulièrement frappante dans le cas de la drépanocytose ou sicklémie : anomalie congénitale des globules rouges, souvent fatale quand elle est héritée simultanément des deux parents mais dont on sait, depuis une vingtaine d'années seulement, qu'héritée d'un seul, elle confère au porteur une protection relative contre la malaria. Il s'agit donc d'un de ces traits qu'on avait cru d'abord dépourvu de valeur adaptative, sorte de fossile biologique permettant, d'après ses gradients de fréquence, de restituer les liaisons archaïques qui auraient existé entre des populations. Ces espoirs d'avoir enfin mis la main sur un critère statique d'identification raciale se sont effondrés avec la découverte que des individus hétérozygotes pour le gène de la sicklémie pouvaient détenir un avantage biologique, et donc se reproduire à un taux comparativement plus élevé que les homozygotes pour le même gène biologiquement condamnés, d'une part, et d'autre part les individus non porteurs, exposés à mourir jeunes du fait de leur plus grande sensibilité à une certaine forme de malaria.

Il appartenait à F. B. Livingstone de dégager dans un

mémorable article¹ les implications théoriques — on aimerait presque dire philosophiques — de la découverte des généticiens. Une étude comparative du taux de la malaria, de celui du gène de la sicklémie, de la distribution des langues et des cultures, le tout en Afrique occidentale, permet à l'auteur d'articuler pour la première fois un ensemble cohérent fait de données biologiques, archéologiques, linguistiques et ethnographiques. Il montre ainsi, d'une façon très convaincante, que l'apparition de la malaria et la diffusion subséquente de la sicklémie durent être consécutives à l'introduction de l'agriculture : tout en repoussant ou en détruisant la faune, les défrichements intensifs ont provoqué la formation de terres marécageuses et de flaques d'eau stagnante, favorables à la reproduction des moustiques contaminateurs ; ils ont contraint ces insectes à s'adapter à l'homme, devenu le plus abondant des mammifères qu'ils pouvaient parasiter. Compte tenu aussi d'autres facteurs, les taux variables de la sicklémie selon les peuples suggèrent des hypothèses plausibles sur l'époque où ils s'établirent dans les lieux qu'ils occupent présentement, sur les mouvements des tribus et les dates relatives où elles acquirent leurs techniques agricoles.

Ainsi, on constate simultanément qu'une irrégularité génétique ne saurait porter témoignage sur un très lointain passé (puisque, au moins en partie, elle s'est propagée en raison directe de la protection fournie contre les conséquences biologiques de changements culturels) mais qu'en revanche, elle jette de grandes lumières sur un passé plus rapproché, l'introduction de l'agriculture en Afrique ne pouvant remonter au-delà de quelques millénaires. Ce qu'on perd sur un tableau, on le gagne donc sur un autre. On renonce à expliquer par des caractères raciaux les grosses différences qu'en les considérant à une trop vaste échelle, on croyait discerner entre les cultures ; mais ces mêmes caractères raciaux — qu'on ne peut plus considérer comme tels quand on adopte une échelle d'observation plus fine — combinés avec des phénomènes culturels dont ils sont moins la cause qu'ils n'en résultent, fournissent des informations très précieuses sur des périodes

1. F. B. LIVINGSTONE, « Anthropological Implications of Sickle Cell Gene Distribution in West Africa », *American Anthropologist*, vol. 60, n° 3, 1958.

relativement récentes et qu'à l'inverse de l'autre histoire, les données de l'archéologie, de la linguistique et de l'ethnographie peuvent corroborer. À la condition de passer du point de vue de la « macro-évolution culturelle » à celui de la « micro-évolution génétique », la collaboration redevient possible entre l'étude des races et celle des cultures.

En effet, ces nouvelles perspectives permettent de situer les deux études dans leurs rapports respectifs. Elles sont pour partie analogues, et pour partie complémentaires. Analogues d'abord car, en plusieurs sens, les cultures sont comparables à ces dosages irréguliers de traits génétiques qu'on désigne généralement du nom de race. Une culture consiste en une multiplicité de traits dont certains lui sont communs, d'ailleurs à des degrés divers, avec des cultures voisines ou éloignées, tandis que d'autres les en séparent de manière plus ou moins marquée. Ces traits s'équilibrent au sein d'un système qui, dans l'un et l'autre cas, doit être viable, sous peine de se voir progressivement éliminé par d'autres systèmes, plus aptes à se propager ou à se reproduire. Pour développer des différences, pour que les seuils permettant de distinguer une culture de ses voisines deviennent suffisamment tranchés, les conditions sont *grosso modo* les mêmes que celles qui favorisent la différenciation biologique entre les populations : isolement relatif pendant un temps prolongé, échanges limités, qu'ils soient d'ordre culturel ou génétique. Au degré près, les barrières culturelles sont de même nature que les barrières biologiques ; elles les préfigurent d'une manière d'autant plus véridique que toutes les cultures impriment leur marque au corps : par des styles de costume, de coiffure et de parure, par des mutilations corporelles et par des comportements gestuels, elles miment des différences comparables à celles qui peuvent exister entre les races ; en préférant certains types physiques à d'autres, elles les stabilisent et, éventuellement, les répandent.

Il y aura bientôt vingt ans que, dans une plaquette écrite à la demande de l'Unesco¹, je faisais appel à la notion de coalition pour expliquer que des cultures isolées ne pouvaient espérer créer à elles seules les conditions d'une histoire vraiment cumu-

1. C. LÉVI-STRAUSS, *Race et histoire*, Paris, Unesco, 1952. Republié dans *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, ch. XVIII.

lative. Il faut pour cela, disais-je, que des cultures diverses combinent volontairement ou involontairement leurs mises respectives et se donnent ainsi une meilleure chance de réaliser, au grand jeu de l'histoire, les séries longues qui permettent à celle-ci de progresser. Les généticiens proposent actuellement des vues assez voisines sur l'évolution biologique, quand ils montrent qu'un génome constitue en réalité un système dans lequel certains gènes jouent un rôle régulateur et d'autres exercent une action concertée sur un seul caractère, ou le contraire, si plusieurs caractères se trouvent dépendre d'un même gène. Ce qui est vrai au niveau du génome individuel l'est aussi à celui d'une population, qui doit toujours être telle, par la combinaison qui s'opère en son sein de plusieurs patrimoines génétiques où l'on aurait naguère reconnu un type racial, qu'un équilibre optimal s'établisse et améliore ses chances de survie. En ce sens, on peut dire que la recombinaison génétique joue, dans l'histoire des populations, un rôle comparable à celui que la recombinaison culturelle joue dans l'évolution des formes de vie, des techniques, des connaissances et des croyances par le partage desquelles se distinguent les sociétés.

Sans doute, on ne peut suggérer ces analogies que sous réserve. D'une part, en effet, les patrimoines culturels évoluent beaucoup plus rapidement que les patrimoines génétiques : un monde sépare la culture qu'ont connue nos arrière-grands-parents de la nôtre, et cependant nous perpétons leur hérédité. D'autre part, le nombre de cultures qui existent ou existaient encore il y a plusieurs siècles à la surface de la terre surpasse incomparablement celui des races que les plus méticuleux observateurs se sont plu à inventorier : plusieurs milliers contre quelques dizaines. Ce sont ces énormes écarts entre les ordres de grandeur respectifs qui fournissent un argument décisif contre les théoriciens qui prétendent qu'en dernière analyse, le matériel héréditaire détermine le cours de l'histoire ; car celle-ci change beaucoup plus vite et selon des voies infiniment plus diversifiées que lui. Ce que l'hérédité détermine chez l'homme, c'est l'aptitude générale à acquérir une culture quelconque, mais celle qui sera la sienne dépendra des hasards de sa naissance et de la société dont il recevra son éducation. Des individus prédestinés par leur patrimoine

génétique à n'acquérir qu'une culture particulière auraient des descendants singulièrement désavantagés, puisque les variations culturelles auxquelles ceux-ci seraient exposés surviendraient plus vite que leur patrimoine génétique ne pourrait lui-même évoluer et se diversifier, en réponse aux exigences de ces nouvelles situations.

Car on ne saurait trop insister sur un fait : si la sélection permet aux espèces vivantes de s'adapter à un milieu naturel ou de mieux résister à ses transformations, quand il s'agit de l'homme, ce milieu cesse d'être naturel au premier chef ; il tire ses caractères distinctifs de conditions techniques, économiques, sociales et mentales qui, par l'opération de la culture, créent à chaque groupe humain un environnement particulier. Dès lors, on peut faire un pas de plus, et envisager qu'entre évolution organique et évolution culturelle, les rapports ne soient pas seulement d'analogie, mais aussi de complémentarité. J'ai dit et montré que des traits culturels, qui ne sont pas génétiquement déterminés, peuvent affecter l'évolution organique. Mais ils l'affecteront dans des sens qui provoqueront des actions en retour. Toutes les cultures ne réclament pas de leurs membres exactement les mêmes aptitudes et si, comme il est probable, certaines ont une base génétique, les individus qui les possèdent au plus haut degré se trouveront favorisés. Si leur nombre s'accroît de ce fait, ils ne manqueront pas d'exercer sur la culture elle-même une action qui l'infléchira davantage encore dans le même sens, ou dans des sens nouveaux mais indirectement liés à lui.

A l'origine de l'humanité, l'évolution biologique a peut-être sélectionné des traits préculturels tels que la station debout, l'adresse manuelle, la sociabilité, la pensée symbolique, l'aptitude à vocaliser et à communiquer. En revanche et dès que la culture existe, c'est elle qui consolide ces traits et les propage ; quand les cultures se spécialisent, elles consolident et favorisent d'autres traits, comme la résistance au froid ou à la chaleur pour des sociétés qui ont dû, de gré ou de force, s'adapter à des extrêmes climatiques, les dispositions agressives ou contemplatives, l'ingéniosité technique, etc. Tels que nous les saisissons au niveau culturel, aucun de ces traits ne peut être clairement rattaché à une base génétique, mais on ne saurait exclure qu'ils le soient parfois de façon partielle et par

l'effet lointain de liaisons intermédiaires. En ce cas, il serait vrai de dire que chaque culture sélectionne des aptitudes génétiques qui, par rétroaction, influent sur la culture qui avait d'abord contribué à leur renforcement.



En faisant remonter à un passé de plus en plus reculé, qu'on chiffre actuellement en millions d'années, les premiers débuts de l'humanité, l'anthropologie physique retire une de leurs bases principales aux spéculations racistes, puisque la part d'inconnaissable augmente ainsi beaucoup plus rapidement que le nombre des repères disponibles pour jalonner les itinéraires suivis par nos lointains ancêtres au cours de leur évolution.

A ces spéculations, les généticiens ont porté des coups encore plus décisifs quand ils ont remplacé la notion de type par celle de population, la notion de race par celle de stock génétique, et quand ils ont montré qu'un gouffre sépare les différences héréditaires selon qu'on peut les attribuer à l'opération d'un seul gène — celles-là peu significatives du point de vue racial, parce que probablement dotées d'une valeur adaptative — ou à l'action combinée de plusieurs, ce qui les rend pratiquement indéterminables.

Mais, une fois exorcisés les vieux démons de l'idéologie raciste, ou tout au moins après avoir prouvé qu'elle ne pouvait prétendre à une quelconque base scientifique, la voie s'ouvre à une collaboration positive entre généticiens et ethnologues, pour rechercher ensemble comment et de quelle façon les cartes de distribution des phénomènes biologiques et des phénomènes culturels s'éclairent mutuellement, et nous instruisent sur un passé qui, sans prétendre remonter aux premières origines des différences raciales dont les vestiges sont définitivement hors d'atteinte, peut, à travers le présent, se relier à l'avenir et permettre d'en discerner les linéaments. Ce qu'on appelait naguère le problème des races échappe au domaine de la spéculation philosophique et des homélies morales dont on se contentait trop souvent. Il échappe même à celui des premières approximations grâce auxquelles les ethnologues s'étaient efforcés de le ramener sur terre, pour lui donner des réponses provisoires, inspirées par la connaissance pratique des

racés différentes et par les données de l'observation. En un mot, le problème cesse d'être du ressort de la vieille anthropologie physique comme aussi de l'ethnologie générale. Il devient l'affaire de spécialistes qui, dans des contextes limités, se posent des questions d'ordre technique et leur donnent des réponses impropres à fixer aux peuples des places différentes dans une hiérarchie.

Depuis une dizaine d'années seulement, nous commençons à comprendre que nous discutons le problème du rapport entre évolution organique et évolution culturelle dans des termes qu'Auguste Comte eût appelés métaphysiques. L'évolution humaine n'est pas un sous-produit de l'évolution biologique, mais elle n'en est pas complètement distincte non plus. La synthèse entre ces deux attitudes traditionnelles est maintenant possible, à la condition que, sans se satisfaire de réponses à priori et de solutions dogmatiques, les biologistes et les ethnologues prennent conscience de l'aide qu'ils peuvent s'apporter mutuellement, et de leurs limitations respectives.

Cette inadéquation des réponses traditionnelles explique peut-être pourquoi la lutte idéologique contre le racisme s'est montrée si peu efficace sur le plan pratique. Rien n'indique que les préjugés raciaux diminuent, et tout laisse à penser qu'après de brèves accalmies locales, ils resurgissent ailleurs avec une intensité accrue. D'où le besoin ressenti par l'Unesco de reprendre périodiquement un combat dont l'issue apparaît pour le moins incertaine. Mais sommes-nous tellement sûrs que la forme raciale prise par l'intolérance résulte, au premier chef, des idées fausses que telle ou telle population entretiendrait sur la dépendance de l'évolution culturelle par rapport à l'évolution organique ? Ces idées ne fournissent-elles pas simplement une couverture idéologique à des oppositions plus réelles, fondées sur la volonté d'asservissement et sur des rapports de force ? Ce fut certainement le cas dans le passé ; mais, même en supposant que ces rapports de force s'atténuent, les différences raciales ne continueraient-elles pas à servir de prétexte à la difficulté croissante de vivre ensemble, inconsciemment ressentie par une humanité en proie à l'explosion démographique et qui — tels ces vers de farine qui s'empoisonnent à distance par les toxines qu'ils secrètent, bien avant que leur densité n'excède les ressources alimentaires dont

ils disposent dans le sac qui les enferme — se mettrait à se haïr elle-même, parce qu'une prescience secrète l'avertit qu'elle devient trop nombreuse pour que chacun de ses membres puisse librement jouir de ces biens essentiels que sont l'espace libre, l'eau pure, l'air non pollué ? Les préjugés raciaux ont atteint leur plus grande intensité vis-à-vis de groupes humains réduits par d'autres à un territoire trop étiqué, à une portion trop congrue des biens naturels pour que leur dignité n'en soit pas atteinte, à leurs propres yeux comme à ceux de leurs puissants voisins. Mais l'humanité moderne, dans son ensemble, ne tend-elle pas à s'exproprier elle-même, et sur une planète devenue trop petite, ne reconstitue-t-elle pas à ses dépens une situation comparable avec celle que certains de ses représentants infligèrent aux malheureuses tribus américaines ou océaniques ? Qu'en serait-il, enfin, de la lutte idéologique contre les préjugés raciaux, s'il s'avérait que toujours et partout, comme le suggèrent certaines expériences conduites par les psychologues, il suffit de répartir des sujets d'origine quelconque en équipes, et de placer celles-ci dans une situation compétitive, pour que se développent en chacune un sentiment de partialité et d'injustice vis-à-vis de ses rivales ? Des communautés minoritaires qu'on voit aujourd'hui apparaître en plusieurs points du monde, tels les hippies, ne se distinguent pas du gros de la population par la race, mais seulement par le genre de vie, la moralité, la coiffure et le costume ; les sentiments de répulsion, d'hostilité parfois, qu'elles inspirent au plus grand nombre sont-ils substantiellement différents des haines raciales, et ferions-nous donc accomplir aux gens un véritable progrès si nous nous contentions de dissiper les préjugés spéciaux sur lesquels ces haines seules, entendues au sens strict, peuvent être dites reposer ? Dans toutes ces hypothèses, la contribution que l'ethnologue peut apporter à la solution du problème racial se révélerait dérisoire, et il n'est pas certain que celle qu'on irait demander aux psychologues et aux éducateurs se montrerait plus féconde, tant il est vrai que, comme nous l'enseignent l'exemple des peuples dits primitifs, la tolérance réciproque suppose réalisées deux conditions que les sociétés contemporaines sont plus éloignées que jamais de connaître : d'une part, une égalité relative, de l'autre, une distance physique suffisante.

* * *

Aujourd'hui, les généticiens s'interrogent avec anxiété sur les risques que les conditions démographiques actuelles font courir à cette rétroaction positive entre évolution organique et évolution culturelle dont j'ai donné des exemples, et qui a permis à l'humanité de s'assurer la première place parmi les espèces vivantes. Les populations s'agrandissent, mais elles diminuent en nombre. Cependant, le développement de l'assistance mutuelle au sein de chaque population, les progrès de la médecine, la prolongation de la vie humaine, la faculté toujours plus grande reconnue à chaque membre du groupe de se reproduire comme il l'entend, augmentent le nombre des mutations nocives et leur offrent les moyens de se perpétuer, en même temps que la suppression des barrières entre petits groupes exclut la possibilité d'expériences évolutives susceptibles d'assurer à l'espèce la chance de nouveaux départs.

Cela ne signifie certes pas que l'humanité cesse ou cessera d'évoluer ; qu'elle le fait sur le plan culturel est évident, et même à défaut de preuves directes attestant que l'évolution biologique — seulement démontrable à long terme — persiste, les rapports étroits qu'elle entretient chez l'homme avec l'évolution culturelle garantissent que si celle-ci est présente, l'autre doit nécessairement continuer. Mais la sélection naturelle ne peut être uniquement jugée par le plus grand avantage qu'elle offre à une espèce de se reproduire ; car si cette multiplication détruit un équilibre indispensable avec ce qu'on appelle aujourd'hui un écosystème, et qu'il faut toujours envisager dans sa totalité, la croissance démographique peut se révéler désastreuse pour l'espèce particulière qui y voyait la preuve de son succès. Même à supposer que l'humanité prenne conscience des dangers qui la menacent, parvienne à les surmonter et se rende maîtresse de son avenir biologique, on ne voit pas comment la pratique systématique de l'eugénisme échapperait au dilemme qui la mine : soit qu'on se trompe et qu'on ait fait tout autre chose que ce qu'on se proposait, soit qu'on réussisse et que, les produits étant donc supérieurs à leurs auteurs, ils ne découvrent inévitablement que ceux-ci

auraient dû faire autre chose que ce qu'ils ont fait, c'est-à-dire eux.

Les considérations qui précèdent ajoutent donc des raisons supplémentaires aux doutes que l'ethnologue peut éprouver sur son aptitude à trancher par lui-même, et armé des seules ressources de sa discipline, les problèmes posés par la lutte contre les préjugés raciaux. Depuis une quinzaine d'années, il prend davantage conscience que ces problèmes reflètent à l'échelle humaine un problème beaucoup plus vaste et dont la solution est encore plus urgente : celui des rapports entre l'homme et les autres espèces vivantes, et qu'il ne servirait à rien de prétendre le résoudre sur le premier plan si l'on ne s'attaquait aussi à lui sur l'autre, tant il est vrai que le respect que nous souhaitons obtenir de l'homme envers ses pareils n'est qu'un cas particulier du respect qu'il devrait ressentir pour toutes les formes de la vie. En isolant l'homme du reste de la création, en définissant trop étroitement les limites qui l'en séparent, l'humanisme occidental hérité de l'Antiquité et de la Renaissance l'a privé d'un glacis protecteur et, l'expérience du dernier et du présent siècle le prouve, l'a exposé sans défense suffisante à des assauts fomentés dans la place forte elle-même. Il a permis que soient rejetées, hors des frontières arbitrairement tracées, des fractions chaque fois plus proches d'une humanité à laquelle on pouvait d'autant plus facilement refuser la même dignité qu'au reste, qu'on avait oublié que, si l'homme est respectable, c'est d'abord comme être vivant plutôt que comme seigneur et maître de la création : première reconnaissance qui l'eût contraint à faire preuve de respect envers tous les êtres vivants. A cet égard, l'Extrême-Orient bouddhiste reste dépositaire de préceptes dont on souhaiterait que l'humanité dans son ensemble continuât ou apprît à s'inspirer.

Enfin, il est une dernière raison pour que l'ethnologue hésite, non pas certes à combattre les préjugés raciaux — car sa science a déjà puissamment contribué à cette lutte, et elle continue et continuera de le faire — mais à croire, comme on l'y incite trop souvent, que la diffusion du savoir et le développement de la communication entre les hommes réussiront un jour à les faire vivre en bonne harmonie, dans l'acceptation et le respect de leur diversité. Au cours de cet exposé, j'ai souligné

à plusieurs reprises que la fusion progressive de populations jusqu'alors séparées par la distance géographique, ainsi que par des barrières linguistiques et culturelles, marquait la fin d'un monde qui fut celui des hommes pendant des centaines de millénaires, quand ils vivaient en petits groupes durablement séparés les uns des autres et qui évoluaient chacun de façon différente, tant sur le plan biologique que sur le plan culturel. Les bouleversements déclenchés par la civilisation industrielle en expansion, la rapidité accrue des moyens de transport et de communication ont abattu ces barrières. En même temps ont disparu les chances qu'elles offraient pour que s'élaborent et soient mises à l'épreuve de nouvelles combinaisons génétiques et des expériences culturelles. Or, on ne peut se dissimuler qu'en dépit de son urgente nécessité pratique et des fins morales élevées qu'elle s'assigne, la lutte contre toutes les formes de discrimination participe de ce même mouvement qui entraîne l'humanité vers une civilisation mondiale, destructrice de ces vieux particularismes auxquels revient l'honneur d'avoir créé les valeurs esthétiques et spirituelles qui donnent son prix à la vie, et que nous recueillons précieusement dans les bibliothèques et dans les musées parce que nous nous sentons de moins en moins capables de les produire.

Sans doute nous berçons-nous du rêve que l'égalité et la fraternité régneront un jour entre les hommes, sans que soit compromise leur diversité. Mais si l'humanité ne se résigne pas à devenir la consommatrice stérile des seules valeurs qu'elle a su créer dans le passé, capable seulement de donner le jour à des ouvrages bâtards, à des inventions grossières et puérides, elle devra réapprendre que toute création véritable implique une certaine surdité à l'appel d'autres valeurs, pouvant aller jusqu'à leur refus sinon même à leur négation. Car on ne peut, à la fois, se fondre dans la jouissance de l'autre, s'identifier à lui, et se maintenir différent. Pleinement réussie, la communication intégrale avec l'autre condamne, à plus ou moins brève échéance, l'originalité de sa et de ma création. Les grandes époques créatrices furent celles où la communication était devenue suffisante pour que des partenaires éloignés se stimulent, sans être cependant assez fréquente et rapide pour que les obstacles, indispensables entre les individus comme

entre les groupes, s'amenuisent au point que des échanges trop faciles égalisent et confondent leur diversité.

L'humanité se trouve donc exposée à un double péril, dont l'ethnologue et le biologiste mesurent pareillement la menace. Convaincus que l'évolution culturelle et l'évolution organique sont solidaires, ils savent que le retour au passé est impossible, certes, mais aussi que la voie où les hommes sont présentement engagés accumule des tensions telles que les haines raciales offrent une bien pauvre image du régime d'intolérance exacerbée qui risque de s'instaurer demain, sans même que les différences ethniques doivent lui servir de prétexte. Pour circonvenir ces périls, ceux d'aujourd'hui et ceux, plus redoutables encore, d'un proche avenir, il faut nous persuader que leurs causes sont beaucoup plus profondes que celles simplement imputables à l'ignorance et aux préjugés : nous ne pouvons mettre notre espérance que dans un changement du cours de l'histoire, plus malaisé encore à obtenir qu'un progrès dans celui des idées.

L'ETHNOLOGUE DEVANT
LA CONDITION HUMAINE

L'ethnologie — ou l'anthropologie, comme on dit plutôt à présent — s'assigne l'homme pour objet d'étude, mais diffère des autres sciences humaines en ceci qu'elle aspire à saisir son objet dans ses manifestations les plus diverses. C'est pourquoi la notion de condition humaine reste marquée pour elle d'une certaine ambiguïté : par sa généralité, le terme semble ignorer, ou tout au moins réduire à l'unité, des différences que l'ethnologie a pour but essentiel de repérer et d'isoler pour souligner les particularismes, mais non sans postuler un critère implicite — celui même de condition humaine — qui peut seul lui permettre de circonscrire les limites externes de son objet.

Toutes les traditions intellectuelles, y compris la nôtre, ont été confrontées à cette difficulté. Les peuples qu'étudient les ethnologues n'accordent la dignité d'une condition véritablement humaine qu'à leurs seuls membres, et ils confondent les autres avec l'animalité. On rencontre cet usage, non seulement chez les peuples dits primitifs, mais aussi bien dans la Grèce antique que dans l'ancienne Chine et l'ancien Japon où, par un curieux rapprochement qu'il faudrait approfondir, les langues des peuples qualifiés de barbares étaient pareillement assimilées au gazouillement des oiseaux. On ne doit pas oublier, en effet, que pour l'humanisme antique, la culture (dont le sens premier, resté longtemps le seul, se rapporte au travail de la terre) a pour but de perfectionner une nature sauvage, que ce soit celle du sol ou de l'individu encore « en friche » ; perfectibilité qui, dans le dernier cas, libère l'individu des servitudes

mentales inhérentes à son passé et à son groupe, et lui permet d'accéder à l'état civilisé.

Même l'ethnologie encore à ses débuts n'hésite pas à ranger les peuples qu'elle étudie dans des catégories séparées de la nôtre, les mettant au plus près de la nature, comme l'implique l'étymologie du terme « sauvage » et, de façon plus explicite, l'expression allemande *Naturvölkern* ; ou bien hors de l'histoire, quand elle les dénomme « primitifs » ou « archaïques », ce qui est une autre façon de leur refuser un attribut constitutif de la condition humaine.

Depuis ses débuts au commencement du xix^e siècle jusqu'à la première moitié du xx^e, la réflexion ethnologique s'est largement consacrée à découvrir comment concilier l'unité postulée de son objet avec la diversité, et souvent l'incomparabilité de ses manifestations particulières. Il fallut pour cela que la notion de civilisation, connotant un ensemble d'aptitudes générales, universelles et transmissibles, cédât la place à celle de culture, prise dans une nouvelle acception, car elle dénote alors autant de styles de vie particuliers, non transmissibles, saisissables sous forme de productions concrètes — techniques, mœurs, coutumes, institutions, croyances — plutôt que de capacités virtuelles, et correspondant à des *valeurs* observables au lieu de *vérités* ou supposées telles.

Il serait trop long de retracer ici les origines philosophiques de cette démarche. Elle procède manifestement d'une double origine. D'abord l'école historique allemande qui, de Goethe à Fichte et de Fichte à Herder, s'est progressivement détournée des prétentions généralisantes pour atteindre les différences plutôt que les ressemblances, et défendre, contre la philosophie de l'histoire, les droits et les vertus de la monographie. Dans cette perspective, on n'aura garde d'oublier que les grands tenants de la thèse du relativisme culturel au xx^e siècle : Boas, Kroeber, Malinowski en partie, étaient de formation allemande. Un autre courant a sa source dans l'empirisme anglosaxon tel qu'il se manifeste chez Locke, puis chez Burke. Importé en France par de Bonald, il s'y mêle avec les idées de Vico — cet anti-Descartes dont on découvre aujourd'hui le rôle de précurseur de la pensée ethnologique — pour déboucher sur l'entreprise positiviste, trop impatiente à constituer en

système, à partir d'une base expérimentale encore sommaire, la diversité des modes d'action et de pensée de l'humanité.

Telle qu'elle se développe au cours du xx^e siècle, l'ethnologie cherche surtout dans la notion de culture un critère permettant de reconnaître et de définir la condition humaine, de façon parallèle à celle dont Durkheim et son école, à la même époque et dans une intention comparable, recouraient à la notion de société. Or, la notion de culture pose immédiatement deux problèmes qui sont, si j'ose dire, ceux de son emploi au singulier et au pluriel. Si la culture — au singulier et même, éventuellement, avec une majuscule — est l'attribut distinctif de la condition humaine, quels traits universels inclut-elle, et comment définira-t-on sa nature ? Mais si, d'autre part, la culture se manifeste seulement sous les formes prodigieusement diverses qu'illustrent, chacune à sa façon, les 4 000 ou 5 000 sociétés qui existent ou ont existé sur la terre et sur lesquelles nous possédons des informations utiles, ces formes sont-elles toutes équivalentes en dépit des apparences, ou sont-elles passibles de jugements de valeur qui, dans l'affirmative, retiendront inévitablement sur le sens de la notion elle-même ?

Dès 1917, dans un célèbre article intitulé : *The Superorganic*, le grand ethnologue américain Alfred Kroeber s'employait à répondre à la première interrogation. La culture constitue à ses yeux un ordre spécifique, distinct de la vie comme celle-ci l'est de la matière inanimée. Chaque ordre implique celui qui le précède, mais le passage de l'un à l'autre est marqué par une discontinuité significative. Un peu à la façon d'un récif corallien continuellement sécrété par les individus qu'il abrite, antérieur pourtant à ses occupants actuels que d'autres remplaceront à leur tour, la culture doit être conçue comme une concrétion de techniques, de coutumes, d'idées et de croyances, sans doute engendrées par des individus, mais plus durable qu'aucun d'eux.

A la seconde interrogation, l'ethnologie répond traditionnellement par la théorie du relativisme culturel. On ne nie pas la réalité du progrès, ni la possibilité d'ordonner les unes par rapport aux autres certaines cultures envisagées, non de façon globale, mais sous des aspects isolés. On estime toutefois que, même restreinte, cette possibilité reste soumise à trois limitations : 1) incontestable quand on envisage l'évolution de

l'humanité dans une perspective cavalière, le progrès ne se manifeste cependant que dans des secteurs particuliers, et même là, de façon discontinue, sans préjudice de stagnations et de régressions locales ; 2) quand elle examine et compare dans le détail les sociétés de type préindustriel dont elle fait surtout son étude, l'ethnologie échoue à découvrir un moyen permettant de les ordonner toutes sur une échelle commune ; 3) enfin, l'ethnologie se reconnaît incapable de porter un jugement d'ordre intellectuel ou moral sur les valeurs respectives de tel ou tel système de croyances ou telle ou telle forme d'organisation sociale, les critères de moralité étant pour elle, par hypothèse, toujours fonction de la société particulière où ils ont été énoncés.

Pendant près d'un demi-siècle, le relativisme culturel, et la séparation préjudicielle qu'il implique entre l'ordre de la nature et l'ordre de la culture, ont eu presque la valeur d'un dogme. Or, ce dogme s'est trouvé progressivement menacé sur plusieurs fronts. De l'intérieur d'abord, en raison des simplifications excessives imputables à l'école dite fonctionnelle qui, principalement avec Malinowski, en est venue à sous-estimer les différences entre les cultures, allant jusqu'à ramener la diversité des coutumes, des croyances et des institutions à autant de moyens équivalents pour satisfaire les besoins les plus élémentaires de l'espèce, si bien qu'on a pu dire que, dans une telle conception, la culture n'est plus qu'une immense métaphore de la reproduction et de la digestion...

D'autre part, les ethnologues, inspirés par un profond respect des peuples qu'ils étudiaient, s'interdisaient de formuler des jugements sur la valeur comparée de leurs cultures et de la nôtre, au moment où ces peuples, accédant à l'indépendance, ne semblaient, quant à eux, entretenir aucun doute sur la supériorité de la culture occidentale, au moins par la bouche de leurs dirigeants. Ceux-ci accusent même parfois les ethnologues de prolonger insidieusement la domination coloniale en contribuant, par l'attention exclusive qu'ils leur prêtent, à perpétuer des pratiques désuètes qui constituent, selon eux, un obstacle au développement. Le dogme du relativisme culturel est ainsi mis en cause par ceux-là mêmes au bénéfice moral desquels les ethnologues avaient cru l'édicter.

Mais, surtout, la notion de culture, la discontinuité du super-

organique, la distinction fondamentale entre le domaine de la nature et celui de la culture, subissent, depuis une vingtaine d'années, les assauts convergents de spécialistes appartenant à des disciplines voisines, et qui mettent en avant trois ordres de faits.

D'une part, la découverte en Afrique orientale des restes d'anthropiens fabricateurs d'outils semble prouver que l'émergence de la culture a anticipé *Homo sapiens* de plusieurs millions d'années. Même une industrie lithique aussi complexe que l'Acheuléen, vieille de centaines de milliers d'années, est attribuée aujourd'hui à *Homo erectus*, homme déjà, mais avec une morphologie crânienne nettement différente de la nôtre.

Plus grave encore, la découverte que les chimpanzés vivant à l'état sauvage fabriquent et utilisent un outillage primaire, et qu'on peut enseigner à des chimpanzés et des gorilles en captivité un langage gestuel, tel celui des sourds-muets ou fondé sur la manipulation de jetons de formes et de couleurs différentes, infirme, aux yeux de certains, la croyance, jusqu'alors indisputée, que l'usage d'outils et la possession du langage articulé constituent les deux attributs distinctifs de la condition humaine.

Enfin, surtout depuis une dizaine d'années, s'est officiellement constituée aux États-Unis une nouvelle discipline, la sociobiologie, qui récuse la notion même de condition humaine, puisque, selon son fondateur Edward O. Wilson (1975 : 4) : « *la sociologie et les autres sciences sociales, comme aussi les sciences humaines, sont les dernières branches de la biologie qui restent encore à intégrer dans la synthèse moderne* ». Éminent spécialiste de la vie sociale des insectes à laquelle il a consacré un ouvrage en 1971, Wilson a, dans un deuxième temps, étendu ses conclusions aux vertébrés ; puis, dans un troisième temps — marqué par la dernière partie de son livre de 1975 et son plus récent ouvrage : *On Human Nature* (1978), qui vient d'être traduit en français — à l'humanité elle-même.



L'entreprise s'inscrit dans le cadre du néo-darwinisme, c'est-à-dire le darwinisme éclairé et affiné par la génétique. Mais elle n'eût pas été possible sans une théorie qui remonte à 1964,

grâce à laquelle le mathématicien anglais W. D. Hamilton a cru pouvoir résoudre une difficulté des hypothèses darwiniennes. A l'approche d'un prédateur, le premier geai qui l'aperçoit pousse un cri spécial pour alerter ses congénères, et le lapin fait de même en tambourinant sur le sol ; on pourrait citer d'autres exemples. Comment expliquer ces conduites altruistes de la part d'un individu qui s'expose en signalant sa présence, et risque donc d'être la première victime ? La réponse avancée est double : on postule d'abord que la sélection naturelle opère au niveau de l'individu plutôt que de l'espèce ; ensuite que l'intérêt biologique d'un individu est, toujours et partout, d'assurer la perpétuation et, si possible, l'expansion de son patrimoine génétique. Or, un individu qui se sacrifie pour le salut de parents proches ou même éloignés — lesquels portent en tout ou partie les mêmes gènes — peut, comme des calculs souvent compliqués le démontrent, mieux assurer la survie de son patrimoine génétique que s'il échappait seul à la destruction de sa parenté. En effet, un individu partage la moitié de ses gènes avec ses frères et sœurs, le quart avec ses neveux et nièces, le huitième avec ses cousins. Son patrimoine génétique sera donc avantagé s'il se sacrifie au salut d'au moins trois germains, cinq neveux, ou neuf cousins... En forgeant le terme *inclusive fitness*, les sociobiologistes anglosaxons ont voulu dire que l'*adaptation* de l'individu, entendue au sens le plus égoïste, se définit par rapport à ses gènes, et *inclut* donc, au même titre que lui, les vecteurs du même patrimoine biologique.

A partir de là, tout devient possible au théoricien. Une abeille a la moitié de ses gènes en commun avec sa mère, mais les trois quarts avec ses sœurs (en raison de l'haplodiploïdie de l'espèce : les mâles naissent d'œufs non fécondés, les femelles d'œufs fécondés au cours du vol nuptial) ; chaque ouvrière perpétue donc mieux son patrimoine génétique en demeurant stérile, condition qui lui permet d'élever des sœurs au lieu de donner naissance à des filles.

Rien n'est plus tentant que d'étendre ce type de raisonnement aux sociétés humaines, où tant de conduites institutionnalisées semblent aberrantes quand on les envisage sous l'angle du darwinisme classique. Il suffit de ramener toutes ces conduites à l'adaptation inclusive : les coutumes, les mœurs,

les institutions, les lois sont autant de dispositifs permettant aux individus de mieux perpétuer leur patrimoine génétique ; au cas contraire, ils leur servent à mieux perpétuer celui de leurs parents. Et si aucun n'apparaît à l'horizon, comme dans le cas du soldat qui se sacrifie pour sauver des camarades de combat porteurs d'autres patrimoines génétiques, on introduira à côté de l'« altruisme dur » l'hypothèse d'un « altruisme mou » : le sacrifice du héros ayant pour but d'entretenir et de renforcer un climat moral tel que, dans un avenir indéterminé, les porteurs de son patrimoine génétique seront avantagés par le sacrifice similaire d'un concitoyen.

Il est vrai que Wilson prétend, à plusieurs reprises, ne vouloir expliquer qu'une partie de la culture, de l'ordre, dit-il, de 10 %. Mais de surprenantes affirmations démentent à chaque instant cette modestie affectée : ainsi, que l'idéologie des droits de l'homme dérive directement de notre nature de mammifères ; que la moralité a pour seule fonction de maintenir intact le matériel génétique ; qu'on peut analyser et expliquer de façon systématique l'art, la religion comme des produits de l'évolution du cerveau... En effet, écrit Wilson (1978 : 2), *« si le cerveau a évolué par sélection naturelle, même les choix de jugements esthétiques et de croyances religieuses doivent, dans leur particularité, résulter du même mécanisme (...) L'espèce ne connaît aucun but extérieur à sa nature biologique (...) L'esprit humain est un dispositif pour assurer la survivance et la reproduction »*.

L'homosexualité fait cependant problème : comment des gènes y prédisposant leurs porteurs pourraient-ils se perpétuer si, par définition, les homosexuels n'ont pas d'enfants ? Imperturbable, le sociobiologiste répond que, dans les sociétés archaïques, les homosexuels, sans charges familiales propres, pouvaient d'autant mieux aider leurs proches parents à élever un plus grand nombre d'enfants, lesquels contribuaient à propager le patrimoine génétique commun. Des collègues de Wilson trouvent même une justification biologique à l'infanticide des filles, pratiqué dans plusieurs sociétés : les filles épargnées auront un avantage biologique à ce que l'aîné de la famille soit un fils qui protégera ses sœurs cadettes, assurera leur mariage et prêterà des épouses à ses frères cadets (Alexander 1974 : 370).

De jeunes anthropologues emboîtent le pas et découvrent des raisons biologiques aux diverses manières, pourtant fort peu naturelles, dont les peuples qu'ils étudient conçoivent les rapports de parenté. Les sociétés patrilineaires ne reconnaissent pas la parenté utérine, et les sociétés matrilineaires font une discrimination en sens inverse. Pourtant, les parents seuls reconnus partagent avec les autres le même patrimoine génétique. Qu'à cela ne tienne : on nous explique que la filiation unilinéaire offre de tels avantages de simplicité et de clarté qu'elle permet à des millions d'individus de mieux assurer une sélection toujours prétendue inclusive, bien qu'elle exclue, en fait, la moitié de leurs parents. Plus près de nous, selon les mêmes auteurs, les révolutions ont une signification avant tout biologique : comme manifestations de la concurrence entre des groupes pour contrôler des ressources rares ou raréfiées dont, en dernière analyse, la possession détermine leur capacité à se reproduire.

Il est clair qu'avec ces hypothèses passe-partout, on peut expliquer n'importe quoi : aussi bien une situation que son contraire. C'est l'avantage et l'inconvénient des théories réductrices. La psychanalyse nous avait déjà habitués à ces exercices de voltige où, au prix d'une certaine agilité dialectique, on est assuré de retomber toujours sur ses pieds.

Mais les arguments des sociobiologistes ne sont pas seulement simplistes. Ils se contredisent dans la formulation même qu'en offrent leurs auteurs. Comment l'idéologie des droits de l'homme pourrait-elle dériver de notre nature de mammifères (long temps de gestation, portées restreintes, incitant à donner à chaque individu une valeur particulière) si — Wilson lui-même le remarque (1978 : 198) — l'idée des droits de l'homme n'est pas d'application générale, mais apparaît comme une invention récente de la civilisation euro-américaine ? Pour expliquer la persistance des gènes responsables, selon lui, de l'homosexualité (et dont l'existence semble hautement hypothétique), notre auteur se voit contraint de postuler que « *les pratiques sexuelles sont d'abord des moyens pour établir un lien durable entre des individus appariés, et à titre secondaire seulement, des moyens pour assurer la procréation* » ; d'où il conclut que le judaïsme et le christianisme, l'Église catholique en particulier, n'ont rien compris à « *la signification biologique*

du sexe » (*ibid.* : 141). Quel succès, pourtant, que celui du christianisme envisagé dans une optique sociobiologique !

La pensée sociobiologique recèle une contradiction plus grave et qui semble fondamentale. D'une part, on affirme que toutes les formes d'activité de l'esprit sont déterminées par l'adaptation inclusive ; de l'autre, que nous pouvons modifier le destin de l'espèce en choisissant consciemment parmi les orientations instinctives que notre passé biologique nous a léguées. Mais de deux choses l'une : ou ces choix sont eux-mêmes dictés par les exigences de la toute-puissante adaptation inclusive, et nous lui obéissons encore quand nous croyons choisir ; ou cette possibilité de choix est réelle, et rien ne permet plus de dire que la destinée humaine soit régie par le seul héritage génétique.

C'est surtout cette pensée relâchée qui inquiète de la part des sociobiologistes ; car si leurs réflexions naïves et simplistes ne les entraînaient pas toujours trop loin sur leur lancée : de la considération du langage en général, ou de l'aptitude générale à la culture, à la prétention exorbitante d'expliquer par la génétique les caractères particuliers de telle ou telle culture, on conviendrait aisément avec eux que la recherche des rôles respectifs de l'inné et de l'acquis dans la condition humaine constitue un problème de première importance, et qu'il est possible de l'aborder avec sérieux depuis que l'ancienne anthropologie physique et ses hypothèses raciales ont fait place à la génétique des populations.

* *

On peut regretter que les débats autour de la sociobiologie aient pris tout de suite une tournure passionnelle, dont le caractère largement factice ressort bien du fait qu'en France, ce sont des auteurs à sympathies gauchistes qui, les premiers, se sont laissé séduire par la sociobiologie où ils voyaient un moyen, d'inspiration néo-rousseauiste, pour intégrer l'homme dans la nature ; cela, au même moment où les milieux libéraux des États-Unis dénonçaient la sociobiologie comme une doctrine néo-fasciste et lançaient un véritable interdit sur toute recherche visant à déceler chez l'homme des particularités héréditaires et distinctives. Il est à peine besoin de dire que,

très vite, les positions politiques se sont alignées des deux côtés de l'Atlantique, mais rien ne serait plus déplorable pour le progrès de la connaissance que de décréter, dans ce domaine comme en tout autre, qu'il y a des sujets tabous.

Ce sont aujourd'hui les progrès de la neurologie qui donnent l'espoir de pouvoir résoudre de très vieux problèmes philosophiques, tel celui de l'origine des notions géométriques. Car si l'œil d'abord, les corps géniculés ensuite, ne photographient pas les objets mais réagissent sélectivement à des rapports abstraits : direction horizontale, verticale ou oblique, opposition entre figure et fond, etc. — données primaires à partir desquelles les objets sont reconstruits par le cortex —, la question de savoir si les notions géométriques appartiennent à un monde d'idées platoniciennes ou sont tirées de l'expérience n'a plus de sens : elles sont inscrites dans le corps. De même, si l'universalité du langage articulé chez l'homme tient à l'existence de certaines structures cérébrales propres à notre espèce, il en résulte que, comme ces structures elles-mêmes, l'aptitude au langage articulé doit avoir une base génétique.

On n'a pas le droit de fixer des bornes aux recherches de ce type, à la condition, toutefois, de se convaincre que les problèmes posés par la diversité des groupes humains requièrent, de la part des chercheurs, une prudence qui leur a trop souvent manqué. Même au cas où certains phénomènes observables dépendraient directement ou indirectement de facteurs génétiques, il faut savoir que ceux-ci consisteraient en dosages infiniment complexes que le biologiste s'avoue incapable de définir et d'analyser.

Surtout, nous ne devons jamais oublier que si, à l'origine de l'humanité, l'évolution biologique a pu sélectionner des traits préculturels tels que la station debout, l'adresse manuelle, la sociabilité, la pensée symbolique, l'aptitude à vocaliser et à communiquer, très vite le déterminisme s'est mis à fonctionner, en sens inverse. A la différence de la plupart des sociobiologistes, les généticiens savent bien que chaque culture, avec ses contraintes physiologiques et techniques, ses règles de mariage, ses valeurs morales et esthétiques, sa disposition plus ou moins grande à accueillir des immigrants, exerce sur ses membres une pression de sélection beaucoup plus vive, et dont les effets se font aussi plus rapidement sentir que la

lente évolution biologique. Pour prendre un exemple trop simple : ce n'est pas le gène conférant une bonne résistance aux températures polaires (à supposer qu'il existe) qui a donné aux Inuit leur culture ; c'est, au contraire, cette culture qui a avantage les plus résistants sous ce rapport, et qui a défavorisé les autres. Les formes de culture qu'adoptent ici ou là les hommes, leurs façons de vivre telles qu'elles ont prévalu dans le passé ou prévalent encore dans le présent, déterminent le rythme et l'orientation de leur évolution biologique bien plus que ceux-ci ne sont déterminés par elles. Loin, donc, qu'il faille se demander si la culture est ou non fonction de facteurs génétiques, c'est la sélection de ces facteurs, leur dosage relatif et leurs arrangements réciproques qui sont un effet parmi d'autres de la culture.

Les sociobiologistes raisonnent comme si la condition humaine n'obéissait qu'à deux types de motivations : les unes, inconscientes et déterminées par l'héritage génétique, les autres issues de la pensée rationnelle et dont on ne voit pas, dans l'optique même de la sociobiologie, comment elles ne seraient pas réductibles aux précédentes. En effet, nous explique-t-on, celui qui ne sait pas ce qu'il fait a un avantage génétique sur celui qui le saurait, car il est profitable pour lui que son calcul égoïste soit pris, par les autres et par lui-même, pour de l'altruisme véritable (Alexander, 1974 : 337). Outre que ce calcul égoïste, à quoi toutes les conduites humaines inconscientes se réduiraient, évoque curieusement le spectre du vieil *homo oeconomicus*, aujourd'hui travesti en *homo geneticus* — calculant l'un ses gains, l'autre ses gènes —, c'est méconnaître que le propre de la condition humaine se situe tout entier dans un troisième ordre : celui de la culture, à quoi nous revenons après un long détour.

Or, la culture n'est ni naturelle, ni artificielle. Elle ne relève pas plus de la génétique que de la pensée rationnelle, car elle consiste en règles de conduites qui n'ont pas été inventées, et dont ceux qui lui obéissent ne comprennent généralement pas la fonction : pour partie, résidus de traditions acquises dans les différents types de structure sociale par lesquels, au cours d'une très longue histoire, chaque groupe humain a passé ; et pour l'autre partie, règles acceptées ou modifiées consciemment en vue d'un but déterminé. Mais il n'est pas douteux qu'entre les

instincts hérités de notre patrimoine biologique et les règles d'inspiration rationnelle, la masse des règles inconscientes demeure la plus importante et reste la plus efficace, car la raison elle-même est, comme Durkheim et Mauss l'avaient compris, un produit plutôt qu'une cause de l'évolution culturelle.

Cela reste vrai, même si la ligne de démarcation entre nature et culture nous apparaît aujourd'hui plus ténue et plus sinueuse qu'on ne l'imaginait auparavant. Des éléments de ce que nous entendons par culture apparaissent çà et là, dans diverses familles animales, à l'état disjoint et en ordre dispersé. Chamfort le disait déjà : « La société n'est pas, comme on le croit d'ordinaire, le développement de la nature, mais bien sa décomposition. C'est un second édifice bâti avec les décombres du premier ». (*Maximes et pensées*, 8). Ce qui caractérise l'homme serait donc moins la présence de tel ou tel élément qu'une reprise synthétique de leur ensemble sous forme de totalité organisée. Dans la proportion des neuf dixièmes, l'homme et le chimpanzé partagent les mêmes chromosomes, et on doit prendre en considération leurs arrangements respectifs pour tenter d'expliquer les différences d'aptitudes qui séparent les deux espèces.

Mais il ne suffit pas de définir la culture par des propriétés formelles. Si l'on doit voir en elle l'attribut essentiel de la condition humaine, à toutes les époques et chez tous les peuples, la culture devrait aussi exhiber approximativement le même contenu. En d'autres termes, y a-t-il des *universaux* de la culture ? Vico, qui semble s'être posé le premier la question, en distinguait trois : la religion, le mariage assorti de la prohibition de l'inceste, et l'ensevelissement des morts. Traits universels de la condition humaine, sans doute, mais qui ne nous apprennent pas grand-chose : tous les peuples du monde ont des croyances religieuses, des règles de mariage. Le constater ne suffit pas ; il faut aussi comprendre pourquoi ces croyances, ces règles diffèrent d'une société à l'autre, pourquoi elles sont parfois contradictoires. Le souci des morts, crainte ou respect, est universel ; mais il se manifeste tantôt par des pratiques destinées à les éloigner définitivement de la communauté des vivants parce qu'ils sont tenus pour dangereux, tantôt au contraire, par des actions visant à les

accaparer, à les impliquer à chaque instant dans les combats des vivants.

Par des pointages portant sur plusieurs centaines de populations, les ethnologues — surtout américains — ont considérablement enrichi l'inventaire et proposé une liste de traits universels : classes d'âge, sports athlétiques, parures, calendrier, apprentissage de la propreté corporelle, organisation collective, cuisine, travail coopératif, cosmologie, galanterie, danse, art décoratif, etc. Outre la cocasserie du répertoire alphabétique, ces dénominateurs communs ne sont que des catégories vagues et sans signification. Tel qu'il se pose aujourd'hui aux ethnologues, le problème de la culture, donc de la condition humaine, consiste à découvrir des lois d'ordre, sous-jacentes à la diversité observable des croyances et des institutions.

Les langues du monde diffèrent à des degrés divers par le phonétisme et la grammaire ; mais, aussi éloignées qu'on les prenne, elles obéissent à des contraintes qui, elles, sont universelles. Quelle que soit la langue considérée, la présence de certains phonèmes implique ou exclut celle d'autres phonèmes : aucune langue n'a de voyelles nasales si elle n'a pas aussi de voyelles orales ; la présence, dans une langue, de deux voyelles nasales qui s'opposent implique que deux voyelles orales y seront définissables par la même opposition ; et la présence de voyelles nasales implique celle de consonnes nasales. Aucune langue ne distingue les phonèmes *u* et *i* si elle ne possède pas un phonème *a* auquel s'opposent ensemble les deux autres.

De nombreuses langues marquent le pluriel en ajoutant au mot un morphème supplémentaire ; aucune ne fait l'inverse. Une langue qui possède un mot pour « rouge » en a nécessairement deux pour « blanc » et « noir », ou « clair » et « foncé » ; la présence d'un mot pour « jaune » implique celle d'un mot pour « rouge », etc. Des enquêtes semblent indiquer que, dans une langue quelconque, la présence d'un mot pour « carré » présuppose celle d'un mot pour « cercle »...

Au début de ma carrière, je me suis occupé des règles de mariage. Je me suis efforcé de montrer que les règles en apparence les plus opposées illustrent en fait des modalités variées d'échanges de femmes entre groupes humains, que ce soit de manière directe et réciproque, ou de manière différée, suivant

des cycles longs de réciprocité ou des cycles brefs qu'il est possible de déterminer, malgré la diversité apparente des croyances et des coutumes.

Les chapitres qui suivent illustrent cette démarche. On verra ainsi de quelle façon l'ethnologie contemporaine s'applique à découvrir et à formuler de telles lois d'ordre dans plusieurs registres de la pensée et de l'activité humaines. Invariantes à travers les époques et les cultures, elles seules pourront permettre de surmonter l'antinomie apparente entre l'unicité de la condition humaine, et la pluralité apparemment inépuisable des formes sous lesquelles nous l'appréhendons.

OUVRAGES CITÉS

ALEXANDER, R. D. :

- 1974 « The Evolution of Social Behavior », *Annual Review of Ecology and Systematics*, 5.

BERLIN, B. and P. KAY :

- 1970 *Basic Color Terms : Their Universality and Evolution*, University of California Press.

HAMILTON, W. D. :

- 1964 « The Genetical Evolution of Social Behaviour », *Journal of Theoretical Biology*, 7/1.

KROEBER, A. L. :

- 1952 « The Superorganic » (1917) in *The Nature of Culture*, University of Chicago Press.

WILSON, E. O. :

- 1975 *Sociobiology : The New Synthesis*, Harvard University Press.
1978 *On Human Nature*, Harvard University Press.

FAMILLE, MARIAGE, PARENTÉ

« Il est peu d'occupations aussi intéressantes, aussi attachantes, aussi pleines de surprises et de révélations pour un critique, pour un rêveur dont l'esprit est tourné à la généralisation, aussi bien qu'à l'étude des détails, et, pour mieux dire encore, à l'idée d'ordre et de hiérarchie universelle, que la comparaison des nations et de leurs produits respectifs. »

BAUDELAIRE, *Exposition universelle de 1855*, in *Œuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade : 953.

LA FAMILLE

Si clair semble le mot, si proche de l'expérience quotidienne la réalité qu'il recouvre, que des propos sur la famille ne devraient pas faire de mystère. Pourtant, les ethnologues découvrent la complication jusque dans les choses « familières ». Il est de fait que l'étude comparée de la famille a suscité entre eux des discussions acharnées et qu'il en est résulté, pour la théorie ethnologique, un retournement spectaculaire.

Pendant la seconde moitié du XIX^e siècle et une partie du XX^e, sous l'influence de l'évolutionnisme biologique, les ethnologues cherchaient à ranger les institutions qu'ils observaient par le monde en série unilinéaire. Partant du postulat que les nôtres étaient les plus complexes et les plus évoluées, ils voyaient, dans les institutions des peuples dits primitifs, l'image de celles qui purent exister à des périodes antérieures de l'histoire de l'humanité. Et puisque la famille moderne repose essentiellement sur le mariage monogamique, ils en inféraient que les peuples sauvages, assimilés pour les besoins de la cause à une humanité encore dans l'enfance, ne pouvaient avoir eu que des institutions aux caractères exactement opposés.

Il fallut donc solliciter et déformer les faits pour qu'ils se plient aux hypothèses. On inventa de prétendus stades archaïques, tels la « promiscuité primitive » et le « mariage par groupe », pour meubler une époque où l'homme était encore si barbare qu'il n'eût pu simplement concevoir ces formes raffinées et ennoblies de la vie sociale dont la jouissance appartient au seul civilisé. Assignée à la place prévue, dûment étiquetée, chaque coutume différente des nôtres pouvait illustrer une des

étapes parcourues par l'humanité depuis son origine jusqu'à nos jours.

Cette position devint de moins en moins tenable à mesure que l'ethnologie s'enrichissait de nouvelles données. Elles démontraient que le genre de famille caractérisé, dans les sociétés contemporaines, par le mariage monogamique, la résidence indépendante des jeunes époux, des rapports affectifs entre parents et enfants, etc. — traits parfois difficiles à démêler de l'écheveau embrouillé que forment pour nous les coutumes des peuples sauvages — existe nettement aussi dans des sociétés restées ou revenues à un niveau culturel que nous jugeons rudimentaire. Pour se limiter à quelques exemples, les insulaires Andaman de l'océan Indien, les Fuégiens de la pointe méridionale de l'Amérique du Sud, les Nambikwara du Brésil central, les Bushmen d'Afrique du Sud, vivaient en petites bandes semi-nomades ; ils n'avaient presque pas d'organisation politique, et leur niveau technique était très bas : certains d'entre ces peuples ignoraient ou ne pratiquaient pas le tissage, la poterie, et ils ne construisaient pas d'habitations permanentes. Chez eux, pourtant, la seule structure sociale digne de ce nom était la famille, souvent même monogamique. L'observateur n'avait nulle peine à identifier les couples mariés, étroitement unis par des liens sentimentaux, une coopération économique de tous les instants, et par un intérêt commun porté à leurs enfants.

La famille conjugale prédomine donc aux deux bouts de l'échelle sur laquelle on peut ordonner les sociétés humaines en fonction de leur degré de développement technique et économique. On a interprété le fait de deux façons. Dans les sociétés qu'ils plaçaient au bas de l'échelle, certains ont vu les ultimes témoins d'une sorte d' « âge d'or », qui aurait régné avant que les hommes ne subissent les rigueurs et ne fussent exposés aux perversions d'une vie plus civilisée. A ce stade archaïque, prétend-on, l'humanité connaissait les bienfaits de la famille monogamique, pour les oublier ensuite jusqu'à ce que le christianisme les redécouvre. Mais, si l'on excepte l'École de Vienne dont je viens de rappeler la position, la tendance générale est plutôt d'admettre que la vie de famille existe dans l'ensemble des sociétés humaines, même là où les coutumes sexuelles et éducatives semblent les plus éloignées

des nôtres. Ainsi, après avoir affirmé pendant près d'un siècle que la famille telle qu'on l'observe dans les sociétés modernes est un phénomène d'apparition relativement récente, le produit d'une lente et longue évolution, les ethnologues penchent aujourd'hui vers l'opinion opposée : la famille, fondée sur l'union plus ou moins durable, mais socialement approuvée, de deux individus de sexes différents qui fondent un ménage, procréent et élèvent des enfants, apparaît comme un phénomène pratiquement universel, présent dans tous les types de sociétés.

Ces positions extrêmes pèchent par simplicité. On connaît des cas, rares il est vrai, où les liens de famille tels que nous les concevons ne semblent pas exister. Chez les Nayar, importante population de l'Inde sur la côte du Malabar, les hommes, absorbés par la guerre, ne pouvaient fonder une famille. Cérémonie purement symbolique, le mariage ne créait pas de liens permanents entre les conjoints : la femme mariée avait autant d'amants qu'elle voulait, et les enfants appartenaient à la lignée maternelle. L'autorité familiale, les droits sur la terre, n'étaient pas exercés par le mari, personnage effacé, mais par les frères de l'épouse. Et comme une caste inférieure au service des Nayar déchargeait ceux-ci des travaux agricoles, les frères d'une femme pouvaient se consacrer au métier des armes aussi librement que son insignifiant mari.

On s'est souvent mépris sur ces institutions bizarres en y voyant le vestige d'une organisation sociale très archaïque, jadis commune à la plupart des sociétés. Hautement spécialisée, celle des Nayar est le produit d'une longue évolution historique et ne peut rien nous apprendre sur des étapes anciennes de la vie de l'humanité. En revanche, on ne saurait douter que les Nayar offrent l'image grossie d'une tendance plus fréquente dans les sociétés humaines qu'on ne le croit généralement.

Sans aller aussi loin que les Nayar, nombre de sociétés restreignent le rôle de la famille conjugale : elles la reconnaissent, mais comme une formule parmi d'autres. C'est le cas, en Afrique, des Masai et des Chagga, chez qui les hommes de la plus jeune classe adulte, voués aux occupations guerrières, vivaient en formations militaires, et nouaient des relations sentimentales et sexuelles très libres avec les filles

adultes de la classe correspondant à la leur. C'est seulement au sortir de cette période active qu'ils pouvaient se marier et fonder une famille. Dans un tel système, la famille conjugale va donc de pair avec une promiscuité institutionnelle.

Bien que pour des raisons différentes, le même double régime existait chez les Bororo et d'autres tribus du Brésil central, chez les Muria et d'autres tribus de l'Inde et de l'Assam. On pourrait ranger tous les exemples connus dans un ordre où les Nayar représenteraient le cas le plus cohérent, le plus systématique et poussé jusqu'à ses dernières conséquences. Mais la tendance qu'il illustre se manifeste aussi ailleurs, et on la voit réapparaître sous forme embryonnaire même dans nos sociétés modernes.

Ce fut le cas de l'Allemagne nazie où la cellule familiale commençait à se scinder : d'un côté les hommes, adonnés aux travaux politiques et militaires et jouissant d'un prestige social qui leur valait une grande liberté de conduite ; de l'autre, les femmes dont les « trois K » résumaient toute la vocation : *Küche*, *Kirche*, *Kind*, la cuisine, l'église, les enfants. Cette séparation des fonctions masculines et des fonctions féminines, prolongée pendant plusieurs siècles en même temps que se serait accrue l'inégalité des statuts respectifs, aurait pu déboucher sur un type d'organisation sociale sans cellule familiale reconnue, comme chez les Nayar.

Les ethnologues se sont donné beaucoup de mal pour démontrer que même chez des peuples qui pratiquent le prêt de femmes (lors des fêtes religieuses ou, de façon plus régulière, entre membres d'alliances privées comportant de tels droits réciproques), ces coutumes ne constituent pas des survivances du « mariage par groupe » : elles coexistent avec la famille conjugale et l'impliquent. Il est vrai que, pour pouvoir prêter sa femme, il faut d'abord en avoir une. Cependant, plusieurs tribus australiennes, ainsi les Wunambal dans le nord-ouest du continent, jugent « très avare » un homme qui refuserait de prêter sa femme à d'autres maris potentiels au cours des cérémonies : cherchant à garder pour lui-même un privilège qui, aux yeux du groupe, peut être revendiqué par tous ceux, si nombreux soient-ils, qui y ont pareillement accès. Comme cette attitude s'accompagne d'un déni officiel de la paternité physiologique, à un double titre ces populations ne

reconnaissent pas de lien entre le mari d'une femme et les enfants de celle-ci. La famille n'est plus qu'une association économique où l'homme contribue les produits de la chasse, la femme ceux de la collecte et du ramassage. Quand on affirme qu'une telle cellule sociale, fondée sur des prestations de services réciproques, prouve que la famille existe partout, on n'avance pas une thèse plus convaincante que celle selon laquelle la « famille » ainsi définie n'a guère de commun que le nom avec la famille prise dans l'acception courante du terme.

Il convient de se montrer aussi prudent au sujet de la famille polygame, c'est-à-dire celle où prévaut tantôt la polygynie — union d'un homme avec plusieurs femmes —, tantôt la polyandrie — union d'une femme avec plusieurs hommes. Ces définitions sommaires doivent être nuancées. Parfois, la famille polygame consiste en plusieurs familles monogames juxtaposées : le même homme est l'époux d'un certain nombre de femmes, chacune établie avec ses enfants dans une demeure séparée. On l'observe souvent en Afrique. Au contraire, chez les Tupi-Kawahib du Brésil central, le chef épouse simultanément ou à la suite plusieurs sœurs, ou une femme et ses filles nées d'un précédent lit. Ces femmes élèvent ensemble leurs enfants respectifs sans beaucoup se soucier, semble-t-il, que l'enfant dont elles s'occupent soit ou non le leur. De plus, le chef prête volontiers ses femmes à ses frères cadets, à ses compagnons ou à des hôtes de passage. Il s'agit donc d'une combinaison de polygynie et de polyandrie, que les liens de parenté entre les co-épouses viennent encore compliquer. J'ai connu chez ces Indiens une femme et sa fille mariées au même homme ; elles prenaient soin ensemble d'enfants qui étaient, à la fois, des beaux-enfants pour les deux, des petits-enfants pour l'une et des demi-frères ou demi-sœurs pour l'autre.

Quant à la polyandrie proprement dite, elle peut revêtir des formes extrêmes, ainsi chez les Toda de l'Inde où plusieurs hommes, en général des frères, partageaient la même femme. Lors d'une naissance, le père légal était celui qui célébrait une cérémonie spéciale, et il le restait de tous les enfants à venir jusqu'à ce qu'un autre mari eût décidé d'accomplir à son tour les rites de paternité. Au Tibet et au Népal, la polyandrie semble s'expliquer par des raisons sociologiques du même ordre que celles déjà rencontrées chez les Nayar : pour des

hommes astreints à la vie ambulante de guides ou de porteurs, la polyandrie offre une chance qu'il y ait toujours un mari sur place pour veiller sur les affaires domestiques.

Ni la polyandrie, ni la polygynie n'empêchent que la famille conserve son identité légale, économique ou même sentimentale. Qu'en est-il des cas où les deux formules coexistent ? Jusqu'à un certain point, les Tupi-Kawahib illustrent cette conjoncture : le chef, on l'a vu, exerce un privilège polygame, et il prête ses femmes à diverses catégories d'individus membres ou non de sa tribu. Le lien entre les époux diffère en degré plus qu'en nature d'autres liens qu'on peut ranger en ordre décroissant : amants réguliers, semi-permanents, occasionnels... Même dans ce cas, pourtant, seul le mariage véritable détermine le statut des enfants, à commencer par leur affiliation clanique.

L'évolution des Toda au cours du XIX^e siècle rapprocherait davantage de ce qu'on a appelé « mariage par groupe ». Les Toda pratiquaient une forme de polyandrie favorisée par l'infanticide des filles, qui créait au départ un déséquilibre entre les sexes. Quand l'administration britannique interdit cette dernière coutume, les Toda continuèrent à pratiquer la polyandrie, avec cette différence qu'au lieu de se partager une seule femme, des frères purent en prendre plusieurs. Comme dans le cas des Nayar, on ne saurait interpréter un système si éloigné de la famille conjugale comme une survivance. Il apparut à une époque relativement récente, résultat inattendu d'un conflit entre les coutumes locales et la volonté du colonisateur.

On aurait donc tort d'aborder l'étude de la famille dans un esprit dogmatique. A chaque instant, l'objet qu'on croyait saisir se dérobe. Des types d'organisation sociale qui prévalurent à des étapes très anciennes de l'histoire de l'humanité, nous ne connaissons pas grand-chose. Même pour le Paléolithique supérieur, vieux d'une à deux dizaines de millénaires — œuvres d'art, difficiles à interpréter, mises à part — les restes osseux et l'outillage lithique sont peu propres à nous renseigner sur l'organisation sociale et sur les mœurs. Aussi, quand on parcourt l'immense répertoire des sociétés humaines sur lesquelles, depuis Hérodote, on possède des informations, tout ce qu'on peut en dire, du point de vue qui nous intéresse, est que la famille conjugale s'y montre très fréquente et que,

partout où elle semble faire défaut, il s'agit en général de sociétés très évoluées, et non, comme on eût pu s'y attendre, des plus rudimentaires et des plus simples. En revanche, des types de famille non conjugale (polygame ou non) existent ; ce seul fait suffit pour convaincre que la famille conjugale ne procède pas d'une nécessité universelle, il est au moins concevable qu'une société puisse exister et se maintenir sans elle. D'où le problème : si l'universalité de la famille n'est pas l'effet d'une loi naturelle, comment expliquer qu'on la trouve presque partout ?

Pour avancer vers une solution, tentons de définir la famille, non de manière inductive, en additionnant les informations recueillies dans les sociétés les plus diverses, ni en nous limitant à la situation qui prévaut dans la nôtre, mais en construisant un modèle réduit aux quelques propriétés invariantes qu'un coup d'œil rapide nous a déjà permis de dégager. Ces propriétés invariantes, ou caractères distinctifs de la famille, sont les suivants :

1. la famille prend son origine dans le mariage ;
2. elle inclut le mari, la femme, les enfants nés de leur union, formant un noyau auquel d'autres parents peuvent éventuellement s'agréger ;
3. les membres de la famille sont unis entre eux par :
 - a. des liens juridiques ;
 - b. des droits et obligations de nature économique, religieuse ou autre ;
 - c. un réseau précis de droits et interdits sexuels, et un ensemble variable et diversifié de sentiments tels que l'amour, l'affection, le respect, la crainte, etc.

Examinons l'un après l'autre ces trois aspects.

* * *

Nous avons distingué deux grands types de mariage : monogamique et polygamique, et il faut souligner que le premier, de loin le plus courant, l'est encore davantage qu'un inventaire rapide ne le donnerait à penser. Parmi les sociétés dites polygamiques, un bon nombre sont telles au plein sens du terme ; mais d'autres font une différence entre la « première » épouse,

jouissant seule de toutes les prérogatives de l'état matrimonial, et les épouses « secondaires » qui ne sont guère plus que des concubines officielles. En outre, dans toutes les sociétés polygames, peu d'hommes peuvent, en fait, avoir plusieurs femmes. On le conçoit aisément puisque, dans une population quelconque, le nombre des hommes et des femmes est approximativement le même, avec un écart normal d'environ 10 % en faveur de l'un ou l'autre sexe. La pratique polygame dépend donc de certaines conditions : soit qu'on supprime volontairement les enfants d'un des deux sexes (coutume attestée dans quelques cas, tel l'infanticide des filles chez les Toda), soit que l'espérance de vie diffère selon le sexe, par exemple chez les Inuit ou dans plusieurs tribus australiennes où les hommes mouraient plus jeunes que les femmes, à cause des dangers auxquels les exposaient la chasse à la baleine ou bien la guerre. Il faut aussi considérer le cas de sociétés fortement hiérarchisées où une classe privilégiée par l'âge, la richesse, ou par des prérogatives magico-religieuses, s'attribuait une fraction substantielle des femmes du groupe aux dépens des membres plus jeunes ou moins bien lotis.

On connaît des sociétés, surtout en Afrique, où il faut être riche pour avoir beaucoup de femmes (en raison du mariage par achat), mais où, en même temps, une pluralité d'épouses permet à l'homme de s'enrichir encore davantage : il dispose ainsi d'un surplus de main-d'œuvre, constituée par les femmes elles-mêmes et leurs enfants. Toutefois, il est clair que la polygamie érigée en système trouverait automatiquement sa limite dans les modifications de structure qu'elle imposerait à la société.

La prédominance du mariage monogamique n'a donc rien pour surprendre. Que la monogamie ne soit pas un attribut de la nature humaine, l'existence de la polygamie dans de nombreuses sociétés, et sous des modalités diverses, suffit à l'attester. Mais si la monogamie constitue la forme la plus fréquente, c'est simplement parce que, dans une situation normale et en l'absence d'une disparité volontairement ou involontairement introduite, tout groupe humain comprend environ une femme pour un homme. Dans les sociétés modernes, des raisons morales, religieuses et économiques confèrent au mariage monogamique un statut officiel (non sans

ménager toutes sortes de moyens pour tourner la règle : liberté pré-nuptiale, prostitution, adultère...). Dans des sociétés où n'existe aucun préjugé contre la polygamie, ou qui même la mettent en honneur, le manque de différenciation sociale ou économique peut aboutir au même résultat : chaque homme n'a ni les moyens, ni le pouvoir de s'offrir plus d'une femme ; il doit donc faire de nécessité vertu.

Que le mariage soit monogame ou polygame (et, dans ce dernier cas, polygynique ou polyandrique ou même les deux à la fois) ; qu'on obtienne un conjoint par choix libre, par respect d'une règle prescriptive ou préférentielle, ou encore en obéissant à la volonté des ascendants : dans tous les cas, une distinction s'impose entre le mariage, lien légal, socialement approuvé, et des unions temporaires ou permanentes résultant de la violence ou du consentement. Il importe peu que l'intervention du groupe soit expresse ou tacite ; ce qui compte, c'est que chaque société dispose d'un moyen pour distinguer les unions de fait et les unions légitimes. On y parvient de plusieurs façons.

Dans leur ensemble, les sociétés humaines attachent un très haut prix à l'état conjugal. Partout où existent des classes d'âge, sous forme diffuse ou institutionnelle, on tend à ranger dans une catégorie les jeunes adolescents et les adultes célibataires, dans une autre les adolescents plus âgés et les maris sans enfant, dans une troisième les adultes mariés en pleine possession de leurs droits, généralement après la naissance d'un premier enfant : distinction tripartite reconnue non seulement par beaucoup de peuples dits primitifs, mais aussi par les communautés paysannes d'Europe occidentale, ne serait-ce qu'à l'occasion des cérémonies et des banquets, jusqu'au début du ^{xx}e siècle. Encore aujourd'hui, dans le midi de la France, les termes « jeune homme » et « célibataire » sont souvent pris comme des synonymes (de même, dans le français commun, les termes « garçon » et « célibataire »), avec pour résultat que l'expression courante, mais déjà significative, « un vieux garçon », y devient de manière encore plus révélatrice : « un vieux jeune homme ».

A la plupart des sociétés, le célibat apparaît même répugnant et condamnable. On exagérerait à peine en disant que les célibataires n'existent pas dans les sociétés sans écriture, pour la

simple raison qu'ils ne pourraient pas survivre. Je me souviens avoir un jour remarqué, dans un village bororo du Brésil central, un homme âgé d'environ trente ans, négligé dans sa tenue, apparemment mal nourri, triste et solitaire, que je crus d'abord être un malade. « Mais non », répondit-on à mes questions, « c'est un célibataire ». Et il est vrai que, dans une société où règne la division du travail entre les sexes, et où seul l'état conjugal permet à l'homme de jouir des produits du travail féminin — y compris l'épouillage et autres soins donnés à la chevelure, les peintures corporelles, en plus du jardinage et de la cuisine (puisque la femme Bororo cultive le sol et fait les poteries) —, un célibataire est la moitié seulement d'un être humain.

Ce qui est vrai du célibataire l'est aussi, à un moindre degré, du couple sans enfant. Sans doute les époux pourraient-ils mener une vie normale et subvenir à leurs besoins, mais beaucoup de sociétés leur refusent une place entière, non seulement au sein du groupe, mais au-delà du groupe, dans cette société des ancêtres aussi importante, sinon plus, que celle des vivants ; car nul ne peut espérer accéder au rang d'ancêtre à défaut d'un culte à soi rendu par des descendants. Enfin, l'orphelin partage souvent le lot du célibataire. Quelques langues font des deux mots leurs plus graves insultes ; on assimile parfois les célibataires et les orphelins aux infirmes et aux sorciers, comme si ces conditions résultaient d'une même malédiction surnaturelle.

Il arrive que la société exprime de manière solennelle l'intérêt qu'elle porte au mariage de ses membres. Ainsi chez nous, où les futurs époux, s'ils ont l'âge fixé par la loi, doivent publier des bans, puis s'assurer les services d'un représentant autorisé du groupe pour célébrer leur union. Notre société n'est certainement pas la seule qui subordonne l'accord des individus à celui de l'autorité publique, mais, le plus souvent, le mariage ne concerne pas tant des personnes privées, d'une part, et la société globale, d'autre part, que les communautés plus ou moins inclusives dont chaque particulier relève : familles, lignages, clans ; et c'est entre ces groupes, non entre les personnes, que le mariage crée un lien. Il y a plusieurs raisons à cela.

Même des sociétés de très bas niveau technique et écono-

mique attribuent une si grande importance au mariage que les parents se préoccupent très tôt de trouver un conjoint pour leurs enfants ; ceux-ci sont donc promis dès leur jeune âge. De plus, et par un paradoxe sur lequel il nous faudra revenir, si chaque mariage donne naissance à une famille, c'est la famille, ou ce sont plutôt les familles qui produisent le mariage, principal moyen socialement approuvé dont elles disposent pour s'allier les unes aux autres. Comme on dit en Nouvelle-Guinée, le mariage a moins pour but de se procurer une épouse que d'obtenir des beaux-frères. Dès que l'on reconnaît que le mariage unit des groupes plutôt que des individus, beaucoup de coutumes s'éclairent. On comprend pourquoi, dans plusieurs régions de l'Afrique qui tracent la descendance en ligne paternelle, le mariage ne devient définitif que quand la femme a donné naissance à un fils : à cette condition seulement le mariage a rempli sa fonction, qui est de perpétuer la lignée du mari. Le lévirat et le sororat relèvent des mêmes principes : si le mariage crée un lien entre des groupes, ceux-ci peuvent être logiquement tenus de remplacer le conjoint défaillant qu'ils avaient d'abord fourni par un frère ou une sœur. A la mort du mari, le lévirat constitue un droit préférentiel de ses frères non mariés sur sa veuve (ou, exprimé en d'autres termes, un devoir, partagé par les frères survivants, de prendre en charge la veuve et ses enfants). De même, le sororat constitue un droit préférentiel sur les sœurs de la femme si le mariage est polygamique, ou, en cas de monogamie, permet au mari d'exiger une sœur à la place de sa femme si celle-ci est stérile, si sa conduite justifie le divorce ou si elle meurt. Mais, de quelque façon que la société s'affirme partie prenante au mariage de ses membres — par le canal des groupes particuliers auxquels ceux-ci appartiennent, ou, plus directement, par une intervention de la puissance publique — il reste vrai que le mariage n'est pas, n'a jamais été, ne peut pas être une affaire privée.

* * *

Il faut recourir à des cas aussi extrêmes que celui des Nayar pour trouver des sociétés où n'existe pas, au moins temporairement, une union de fait entre le mari, la femme et les enfants. Mais prenons garde que si ce noyau constitue chez

nous la famille légale, beaucoup de sociétés en ont décidé autrement. Que ce soit par instinct ou par tradition ancestrale, la mère prend soin de ses enfants et elle est heureuse de le faire. Des dispositions psychologiques expliquent probablement aussi qu'un homme, vivant dans l'intimité d'une femme, éprouve de l'affection pour les enfants nés à celle-ci, et dont il suit de près la croissance physique et le développement mental, même si les croyances officielles lui déniaient tout rôle dans leur procréation. Quelques sociétés cherchent à unifier ces sentiments grâce à des coutumes comme la couvade : que le père partage symboliquement les indisponibilités (naturelles ou imposées par l'usage) de la femme enceinte ou en couches a été souvent expliqué par le besoin de consolider des tendances et des attitudes qui, prises en elles-mêmes, n'offrent peut-être pas une grande homogénéité.

Pourtant, la plupart des sociétés ne prêtent pas beaucoup d'intérêt à la famille élémentaire, si importante pour certaines d'entre elles y compris la nôtre. En règle générale, nous l'avons vu, ce sont les groupes qui comptent, non les unions particulières entre individus. De plus, beaucoup de sociétés s'attachent à déterminer la parenté des enfants soit avec le groupe du père, soit avec celui de la mère, et elles y parviennent en séparant nettement les deux types de liens, pour reconnaître l'un à l'exclusion de l'autre ou bien en leur assignant des champs d'application distincts. Parfois, les droits sur la terre s'héritent dans une ligne, les privilèges religieux et les obligations dans l'autre ; parfois le statut social et le savoir magique sont pareillement répartis. On pourrait citer d'innombrables exemples de telles formules, provenant d'Afrique, d'Asie, d'Amérique ou d'Océanie. Pour n'en citer qu'un seul, les Indiens Hopi de l'Arizona partageaient soigneusement différents types de droits juridiques et religieux entre les lignées paternelle et maternelle ; mais, en même temps, la fréquence des divorces rendait la famille si instable que beaucoup de pères ne vivaient pas sous le même toit que leurs enfants, car les maisons appartenaient aux femmes et les enfants suivaient en droit la ligne maternelle.

La fragilité de la famille conjugale semble être très commune dans les sociétés qu'étudient les ethnologues, ce qui n'empêche pas qu'on y attache du prix à la fidélité entre époux et aux liens

d'affection entre parents et enfants. Mais ces idéals moraux se situent dans un autre registre que les règles de droit, lesquelles, fort souvent, tracent la parenté exclusivement en ligne paternelle ou en ligne maternelle, ou bien distinguent les droits et obligations respectivement affectés à chaque ligne. On connaît des cas limites, tel celui des Émerillons, petite tribu de la Guyane française qui, il y a quelque trente ans, n'excédait pas une cinquantaine de membres. A cette époque, le mariage était si précaire que chaque individu, au cours de son existence, pouvait avoir épousé en succession tous ceux de l'autre sexe : on rapporte aussi que la langue avait des noms spéciaux pour distinguer de laquelle d'au moins huit unions consécutives étaient issus les enfants. Il s'agit probablement là de phénomènes récents, explicables par le très petit effectif du groupe et par des conditions d'existence gravement altérées depuis un ou deux siècles. Mais il ressort d'exemples comme celui-ci que des cas existent, où la famille conjugale devient pratiquement insaisissable.

En revanche, d'autres sociétés donnent une assise plus large et plus ferme à l'institution familiale. Ainsi, parfois jusqu'au XIX^e siècle, plusieurs régions européennes où la famille, unité de base de la société, était d'un type qu'on peut appeler domestique plutôt que conjugal. Le plus âgé des ascendants toujours vivant, ou une communauté de frères issus d'un même ascendant défunt, détenait l'ensemble des droits fonciers, exerçait son autorité sur le groupe familial et dirigeait l'exploitation agricole. Le *bratsvo* russe, la *zadruga* des Slaves du Sud, la *maisnie* française étaient de grandes familles constituées autour d'un ancien par ses frères, ses fils, neveux et petits-fils et leurs épouses, ses filles, nièces et petites-filles célibataires, et ainsi de suite jusqu'aux arrière-petits-enfants. On appelle en anglais *joint families*, en français « familles étendues », de telles formations, incluant jusqu'à plusieurs douzaines de personnes qui vivent et travaillent sous une autorité commune : termes commodes mais trompeurs, parce qu'ils laissent croire que ces grosses unités se composent au départ de plusieurs petites familles conjugales associées. Or, même chez nous, la famille conjugale n'a reçu une reconnaissance légale qu'au terme d'une évolution historique très complexe, attribuable en partie seulement à une prise de conscience progressive de son

fondement naturel ; car cette évolution a surtout consisté à dissoudre la famille étendue, pour n'en laisser subsister qu'un noyau où s'est peu à peu concentré un statut juridique régissant autrefois des ensembles beaucoup plus vastes. En ce sens, on n'aurait pas tort de rejeter des termes tels que ceux de *joint family* ou de « famille étendue » : c'est la famille conjugale qu'il convient de dénommer plutôt « famille restreinte ».

On a vu que quand la famille remplit un faible rôle fonctionnel, elle tend à descendre au-dessous même du niveau conjugal. Dans le cas inverse, elle s'actualise au-dessus. Telle qu'elle existe dans nos sociétés, la famille conjugale n'est donc pas l'expression d'un besoin universel, et elle n'est pas non plus inscrite au tréfonds de la nature humaine : elle représente une solution moyenne, un certain état d'équilibre entre des formules qui s'opposent à elle et que d'autres sociétés ont effectivement préférées.

Pour compléter le tableau, il faut enfin considérer les cas où la famille conjugale existe, mais sous des formes que nous ne serions sans doute pas les seuls à juger incompatibles avec les fins que les humains se proposent en fondant un ménage. Les Chukchee de la Sibérie orientale ne voyaient pas d'inconvénient au mariage d'une fille d'une vingtaine d'années avec un bambin de deux ou trois ans. La jeune femme, souvent déjà mère si elle avait des amants, élevait ensemble son enfant et son petit mari. En Amérique du Nord, les Mohave observaient la pratique inverse : un homme adulte épousait une fillette en bas âge et prenait soin d'elle jusqu'à ce qu'elle soit en état de remplir ses devoirs conjugaux. On considérait de tels mariages comme très solides : le souvenir des soins paternels prodigués par le mari à sa petite femme renforçait, croyait-on, l'affection naturelle entre les époux. On connaît des cas analogues dans les régions andines et dans les régions tropicales de l'Amérique du Sud, et aussi en Mélanésie.

Si bizarres qu'ils nous apparaissent, ces types de mariage tiennent encore compte de la différence des sexes, condition essentielle à nos yeux (bien que les revendications des homosexuels commencent à la battre en brèche) de la fondation d'une famille. Mais, en Afrique, des femmes de haut rang avaient souvent le droit d'épouser d'autres femmes que des amants autorisés rendaient grosses. La femme noble devenait

le « père » légal des enfants et, suivant la règle patrilinéaire en vigueur, leur transmettait son nom, son rang et ses biens. Dans d'autres cas, la famille conjugale servait à procréer les enfants, non à les élever, car les familles rivalisaient entre elles pour adopter leurs enfants respectifs (si possible, d'un plus haut rang) ; une famille retenait ainsi parfois l'enfant d'une autre dès avant sa naissance. La coutume était fréquente en Polynésie et dans une partie de l'Amérique du Sud. On peut en rapprocher l'usage de confier les garçons à un oncle maternel, attesté chez les peuples de la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord jusqu'à une époque récente, et dans la noblesse européenne au Moyen Age.



Pendant des siècles, la morale chrétienne a tenu le commerce sexuel pour un péché, si ce n'est dans le mariage et en vue de fonder une famille. On connaît çà et là d'autres sociétés qui assignent les mêmes bornes à la sexualité licite, mais elles sont rares. Dans la plupart des cas, le mariage n'a rien à voir avec le plaisir des sens, car toutes sortes de possibilités existent à cet égard en dehors du mariage, et parfois en opposition avec lui. Dans l'Inde centrale, les Muria de Bastar mettent les garçons et les filles pubères dans des maisons communes où ils jouissent d'une complète liberté sexuelle ; mais quand vient le temps du mariage, on l'interdit entre ceux et celles qui furent auparavant des amants, de sorte qu'au sein de la communauté villageoise, chaque homme épouse une femme qu'il sait avoir été la maîtresse de son ou de ses voisins.

En règle générale, les préoccupations d'ordre sexuel interviennent donc peu dans les projets matrimoniaux. Au contraire, celles d'ordre économique jouent un rôle de premier plan, car c'est surtout la division du travail entre les sexes qui rend le mariage indispensable. Or, il en est de la division sexuelle du travail comme de la famille : elle aussi repose sur un fondement social plutôt que sur un fondement naturel. Sans doute, dans tous les groupements humains, les femmes mettent au monde les enfants, les nourrissent et prennent soin d'eux, tandis que les hommes s'emploient à la chasse et à la guerre. Pourtant, même cette répartition apparemment natu-

relle des tâches n'est pas toujours nette : les hommes n'enfantent pas, mais, dans les sociétés qui pratiquent la couvade, ils doivent se conduire comme s'ils le faisaient. Et il y a une grande différence entre un père Nambikwara qui veille tendrement sur son bébé, le nettoie quand il se salit, et le noble européen à qui, il n'y a pas si longtemps, on amenait cérémonieusement ses enfants, sortis pour quelques instants des appartements des femmes où on les tenait confinés jusqu'à ce qu'ils fussent en âge d'apprendre l'équitation et l'escrime. En revanche, les jeunes concubines du chef Nambikwara dédaignent les travaux domestiques et préfèrent accompagner leur époux dans ses expéditions aventureuses. Il se pourrait qu'une coutume du même genre, signalée dans d'autres tribus sud-américaines où une catégorie particulière de femmes, mi-courtisanes, mi-servantes, restaient célibataires et suivaient les hommes à la guerre, fût à l'origine de la légende des Amazones.

Quand on considère des occupations qui s'opposent de façon moins tranchée que les soins aux enfants et la guerre, il devient encore plus difficile d'apercevoir des règles générales régissant la division du travail entre les sexes. Les femmes Bororo cultivent la terre, mais chez les Zuni, ce sont les hommes ; selon la tribu considérée, la construction des maisons ou abris, la poterie, le tissage, la vannerie incombent à l'un ou l'autre sexe. Il faut donc distinguer le *fait* de la division du travail, pratiquement universel, et les *modalités* selon lesquelles, ici et là, on répartit les tâches entre les sexes. Ces modalités relèvent, elles aussi, de facteurs culturels ; elles ne sont pas moins artificielles que les formes de la famille elle-même.

Une fois de plus, par conséquent, nous nous trouvons confrontés au même problème. Si les raisons naturelles, qui pourraient expliquer la division sexuelle du travail, ne paraissent pas décisives dès qu'on s'écarte du terrain solide des différences biologiques, si les modalités de la division du travail varient d'une société à l'autre, pourquoi existe-t-elle ? Nous nous étions déjà posé la même question au sujet de la famille : le fait de la famille est universel, les formes sous lesquelles elle se manifeste n'ont guère de pertinence, au moins eu égard à la nécessité naturelle. Mais, après avoir envisagé le

problème sous plusieurs aspects, nous sommes peut-être mieux en mesure d'apercevoir ce qu'ils ont de commun, et de dégager quelques traits généraux qui fournissent un début de réponse. Dans le domaine de l'organisation sociale, la famille apparaît comme une réalité positive (certains disent même la seule) et, de ce fait, nous sommes portés à la définir exclusivement par des caractères positifs. Or, chaque fois que nous essayions de montrer ce qu'est la famille, nous devions en même temps laisser entendre ce qu'elle n'est pas, et peut-être ces aspects négatifs ont-ils autant d'importance que les autres. De même pour la division du travail : constater qu'un sexe est préposé à certaines tâches revient à constater qu'elles sont interdites à l'autre sexe. Vue dans cette perspective, la division du travail institue un état de dépendance réciproque entre les sexes.

Ce caractère de réciprocité appartient évidemment aussi à la famille envisagée sous l'angle des rapports sexuels. Nous nous sommes interdit de le réduire à cet aspect, car, on l'a vu, la plupart des sociétés n'établissent pas entre famille et sexualité cette liaison intime qui s'est affermie dans la nôtre. Mais, comme on vient de le faire pour la division du travail, on peut aussi définir la famille par une fonction négative : toujours et partout, l'existence de la famille entraîne des prohibitions, rendant impossibles ou à tout le moins condamnables certaines unions.

Ces restrictions à la liberté de choix varient considérablement d'une société à l'autre. Dans l'ancienne Russie existait une coutume dite *snokatchesvo*, accordant au père des droits sexuels sur la jeune épouse de son fils. Ailleurs, le fils de la sœur exerçait un droit symétrique sur l'épouse de son oncle maternel. Nous-mêmes n'objectons plus au remariage d'un homme avec la sœur de sa femme, pratique incestueuse au regard du droit anglais encore en plein XIX^e siècle. Il n'en reste pas moins que toute société connue, ancienne ou actuelle, affirme que si la relation entre conjoints (et éventuellement quelques autres, comme on vient de le voir) implique des droits sexuels réciproques, d'autres liens de parenté — eux aussi fonction de la structure familiale — rendent les rapports sexuels immoraux, passibles de sanctions légales, ou simplement inconcevables. La prohibition universelle de l'inceste proclame que des individus dans la relation de parent et

enfant, ou de frère et sœur, ne peuvent avoir des rapports sexuels, et moins encore se marier. Quelques sociétés — ancienne Égypte, Pérou précolombien, divers royaumes africains, polynésiens et du Sud-Est asiatique — définissaient l'inceste de façon moins stricte et le permettaient (ou même le prescrivaient) sous certaines formes à la famille régnante (dans l'ancienne Égypte il était peut-être plus répandu), mais non sans lui fixer des bornes : la demi-sœur à l'exclusion de la vraie, ou, en cas de mariage avec la vraie sœur, l'aînée à l'exclusion de la cadette...

Depuis que ce texte fut écrit et publié il y aura bientôt trente ans, plusieurs auteurs, spécialistes d'éthologie animale, ont voulu trouver à la prohibition de l'inceste un fondement naturel. Il semble, en effet, que diverses espèces d'animaux sociaux évitent les unions sexuelles entre individus étroitement apparentés (ou que ces unions ne s'y produisent pas, ou rarement) fût-ce seulement parce que les aînés du groupe en expulsent les jeunes dès qu'ils deviennent adultes.

À supposer que ces faits, ignorés ou incomplètement publiés il y a un quart de siècle, soient correctement interprétés par les observateurs, on méconnaîtrait, en les extrapolant, la différence essentielle qui sépare les conduites animales des institutions humaines : seules celles-ci mettent systématiquement en œuvre des règles négatives pour créer des liens sociaux. Ce que nous avons dit de la division sexuelle du travail peut aider à le comprendre : de même que le principe de la division du travail établit une dépendance mutuelle entre les sexes, les contraignant ainsi à collaborer au sein d'un ménage, de même la prohibition de l'inceste institue une dépendance mutuelle entre les familles biologiques, et les force à engendrer de nouvelles familles par l'office desquelles, seulement, le groupe social réussira à se perpétuer.

On aurait mieux saisi le parallélisme entre les deux démarches si, pour les désigner, on n'avait recouru à des termes aussi dissemblables que *division*, d'une part, et *prohibition*, d'autre part. Aurions-nous appelé la division du travail « prohibition des tâches » que son aspect négatif eût été aussi seul perçu. Inversement, nous mettrions l'aspect positif de la prohibition de l'inceste en évidence, si nous la définissions comme « division des droits de mariage entre les familles ».

Car la prohibition de l'inceste établit seulement que les familles (quelle que soit la conception que chaque société s'en fait) ne peuvent s'allier que les unes aux autres, et non chacune pour son propre compte, avec soi.

Rien ne serait donc plus faux que de réduire la famille à son fondement naturel. Ni l'instinct de procréation, ni l'instinct maternel, ni les liens affectifs entre mari et femme, et entre père et enfants, ni la combinaison de tous ces facteurs ne l'expliquent. Si importants qu'ils soient, ces éléments ne pourraient à eux seuls donner naissance à une famille, et cela pour une raison très simple : dans toutes les sociétés humaines, la création d'une nouvelle famille a pour condition absolue l'existence préalable de deux autres familles, prêtes à fournir qui un homme, qui une femme, du mariage desquels naîtra une troisième famille, et ainsi de suite indéfiniment. En d'autres termes, ce qui différencie l'homme de l'animal, c'est que, dans l'humanité, une famille ne saurait exister s'il n'y avait pas d'abord une société : pluralité de familles qui reconnaissent l'existence de liens autres que la consanguinité, et que le procès naturel de la filiation ne peut suivre son cours qu'intégré au procès social de l'alliance.

Comment les hommes en sont-ils venus à reconnaître cette dépendance sociale de l'ordre naturel, nous l'ignorerons probablement toujours. Rien ne permet de supposer que l'humanité, quand elle émergea de la condition animale, n'était pas dotée au départ d'une forme d'organisation sociale qui, dans ses lignes fondamentales, ne différait guère de celles qu'elle a connues plus tard. En vérité, on aurait du mal à concevoir ce que put être une organisation sociale élémentaire sans lui donner pour assise la prohibition de l'inceste. Car celle-ci opère seule une refonte des conditions biologiques de l'accouplement et de la procréation. Elle ne permet aux familles de se perpétuer qu'enserrées dans un réseau artificiel d'interdits et d'obligations. C'est là seulement qu'on peut situer le passage de la nature à la culture, de la condition animale à la condition humaine, et c'est par là seulement qu'on peut saisir leur articulation.

Comme Tylor l'avait déjà compris il y a un siècle, l'explication dernière se trouve probablement dans le fait que l'homme a su très tôt qu'il lui fallait choisir entre « *either marrying-out*

or being killed-out » : le meilleur sinon le seul moyen, pour des familles biologiques, de ne pas être poussées à s'exterminer réciproquement, c'est de s'unir entre elles par des liens de sang. Des familles biologiques qui voudraient vivre isolées, juxtaposées les unes aux autres, formeraient chacune un groupe clos, se perpétuant par lui-même, inévitablement en proie à l'ignorance, à la peur et à la haine. En s'opposant aux tendances séparatistes de la consanguinité, la prohibition de l'inceste réussit à tisser des réseaux d'affinité qui donnent aux sociétés leur armature, et à défaut desquels aucune ne se maintiendrait.

* * *

Nous ne savons pas encore ce qu'est exactement la famille mais, par ce qui précède, nous entrevoyons déjà quelles sont ses conditions d'existence et quelles peuvent être les lois qui commandent sa reproduction. Pour assurer cette interdépendance sociale des familles biologiques, les peuples dits primitifs appliquent, quant à eux, des règles, simples ou complexes mais toujours ingénieuses, qu'il nous est parfois difficile de comprendre avec nos habitudes de pensée adaptées à des sociétés incomparablement plus denses et plus fluides que les leurs.

Pour nous assurer que les familles biologiques ne se refermeront pas sur elles-mêmes et ne constitueront pas autant de cellules isolées, il nous suffit d'interdire le mariage entre très proches parents. Les grosses sociétés offrent à chaque individu l'occasion de contacts multiples en dehors de la famille restreinte, garantie suffisante que les centaines de milliers ou millions de familles constituant une société moderne ne risqueront pas de se figer. La liberté de choix du conjoint (sauf au sein de la famille restreinte) maintient ouvert le flux des échanges entre les familles ; un brassage ininterrompu se produit, et de ces mouvements de va-et-vient résulte un tissu social suffisamment homogène dans ses nuances et dans sa composition.

Des conditions très différentes prévalent dans les sociétés dites primitives. L'effectif démographique peut varier de quelques dizaines à plusieurs milliers de personnes, mais il reste

faible comparé au nôtre. En outre, une moindre fluidité sociale empêche chaque individu d'en rencontrer beaucoup d'autres en dehors du village ou des terrains de chasse. De nombreuses sociétés essaient de multiplier les occasions de contact lors des fêtes et des cérémonies tribales. Mais ces rencontres restent, en général, circonscrites au cercle tribal, où la plupart des peuples sans écriture voient une sorte de famille étendue, aux limites de laquelle s'arrêtent les rapports sociaux. Souvent même, ces peuples vont jusqu'à dénier à leurs voisins la dignité humaine. Il existe sans doute, en Amérique du Sud et en Mélanésie, des sociétés qui prescrivent le mariage avec des tribus étrangères et parfois ennemies ; auquel cas, expliquent les indigènes de la Nouvelle-Guinée, « on ne cherche une épouse que chez ceux avec qui on est en guerre ». Mais le réseau des échanges ainsi élargi reste pris dans un moule traditionnel, et même s'il inclut plusieurs tribus au lieu d'une, ses frontières tracées de façon rigide sont rarement franchies.

Sous un tel régime, on peut encore obtenir que les familles biologiques se fondent en une société homogène par des procédures analogues aux nôtres, c'est-à-dire en prohibant simplement le mariage entre proches parents, et sans recourir à des règles positives. Toutefois, dans de très petites sociétés, cette méthode n'est efficace que si l'on compense la faible dimension du groupe et le manque de mobilité sociale par une extension des empêchements au mariage. Pour un homme, ceux-ci s'étendront au-delà de la mère, de la sœur et de la fille, jusqu'à inclure toutes les femmes avec lesquelles, si lointain soit-il, on pourra retracer un lien de parenté. Des petits groupes caractérisés par un niveau culturel rudimentaire et une organisation sociale et politique peu charpentée (telles certaines populations des régions semi-désertiques des deux Amériques) offrent des exemples de cette solution.

La grande majorité des peuples dits primitifs ont adopté une autre méthode. Au lieu de s'en remettre au jeu des probabilités pour que des empêchements au mariage suffisamment nombreux assurent automatiquement les échanges entre familles biologiques, ils ont préféré édicter des règles positives, contraignantes pour les individus et les familles, afin qu'entre celles-ci ou ceux-là se nouent des alliances d'un type déterminé.

En ce cas, le champ de la parenté tout entier devient une

sorte d'échiquier sur lequel un jeu compliqué se déroule. Une terminologie adéquate distribue les membres du groupe en catégories, en vertu des principes que la ou les catégories des parents déterminent directement ou indirectement celle à laquelle appartiendront leurs enfants et que, suivant leurs catégories respectives, les membres du groupe pourront ou non se marier entre eux. Des peuples en apparence ignorants et sauvages ont ainsi inventé des codes que nous avons du mal à déchiffrer sans l'aide de nos meilleurs logiciens et mathématiciens. On n'entrera pas dans le détail de ces calculs, parfois si longs que le recours aux machines informatiques s'impose, et on se limitera à quelques cas simples, en commençant par celui du mariage entre cousins croisés.

Ce système répartit les collatéraux en deux catégories : collatéraux « parallèles » si leur parenté remonte à des germains du même sexe : deux frères ou deux sœurs ; et collatéraux « croisés » si elle remonte à des germains de sexes opposés. L'oncle paternel, la tante maternelle, sont pour moi des parents parallèles ; l'oncle maternel, la tante paternelle, des parents croisés. Des cousins respectivement issus de deux frères ou de deux sœurs sont parallèles entre eux, ceux respectivement issus d'un frère et d'une sœur sont croisés. Dans la génération suivante, les enfants de la sœur — pour un homme —, ceux du frère — pour une femme — sont des neveux croisés ; des neveux parallèles si — pour un homme — ils sont nés de son frère, et — pour une femme — de sa sœur.

Presque toutes les sociétés qui appliquent cette distinction assimilent les parents parallèles aux parents les plus proches dans la même génération : le frère de mon père est un « père », la sœur de ma mère une « mère » ; j'appelle mes cousins parallèles « frères » ou « sœurs », et j'appelle mes neveux parallèles comme mes propres enfants. Avec tout parent parallèle, le mariage serait incestueux, et par conséquent interdit. En revanche, les parents croisés reçoivent des appellations distinctes, et c'est parmi eux qu'obligatoirement ou de préférence à des non-parents, on choisit son conjoint. D'ailleurs, il n'existe souvent qu'un seul mot pour désigner la cousine croisée et l'épouse, le cousin croisé et l'époux.

Certaines sociétés poussent la distinction encore plus loin. Les unes interdisent le mariage entre cousins croisés, et l'im-

posent ou l'autorisent seulement entre leurs enfants : cousins croisés aussi, mais au second degré. D'autres raffinent sur la notion de cousin croisé et subdivisent ces parents en deux catégories comprenant, l'une des conjoints permis ou prescrits, l'autre des conjoints prohibés. Bien que la fille de l'oncle maternel et celle de la tante paternelle soient des cousines croisées au même titre, on trouve, établies parfois côte à côte, des tribus qui interdisent ou prescrivent soit l'une, soit l'autre. Certaines tribus de l'Inde croient la mort préférable au crime que constituerait, selon elles, un mariage conforme à la règle de sa voisine.

Difficilement explicables par des raisons d'ordre biologique ou psychologique, ces distinctions, et d'autres qu'on pourrait ajouter, semblent privées de sens. Elles s'éclairent, pourtant, à la lumière de nos considérations précédentes, et si l'on se souvient que les empêchements au mariage ont essentiellement pour but d'établir une dépendance mutuelle entre les familles biologiques. Exprimées en termes plus forts, ces règles traduisent le refus, par la société, de reconnaître à la famille une réalité exclusive. Car tous ces systèmes compliqués de distinctions terminologiques, d'interdictions, de prescriptions ou de préférences, ne sont rien d'autre que des procédés pour répartir les familles en camps rivaux ou alliés, entre lesquels pourra et devra s'engager le grand jeu du mariage.

Considérons brièvement les règles de ce jeu. Toute société aspire d'abord à se reproduire ; elle doit donc posséder une règle permettant de fixer la position des enfants dans la structure sociale en fonction de celle (ou de celles) de leurs parents. La règle de descendance dite unilinéaire est, à cet égard, la plus simple : elle fait les enfants membres de la même subdivision de la société globale (famille, lignée ou clan) que soit leur père et ses ascendants masculins (descendance patrilinéaire), soit leur mère et ses ascendants féminins (descendance matrilinéaire). On peut aussi tenir compte simultanément des deux appartenances, ou les combiner pour en définir une troisième où iront se placer les enfants. Par exemple, avec un père de la subdivision A et une mère de la subdivision B, les enfants seront de la subdivision C ; ils seront D au cas inverse. Des individus C et D pourront se marier, et ils procréeront des enfants soit A, soit B, en fonction

de leurs appartenances respectives. On peut occuper ses loisirs à imaginer des règles de ce genre, et il serait surprenant de ne pas trouver au moins une société qui n'en offre l'illustration dans sa pratique.

Après qu'on a déterminé la règle de descendance, une autre question se pose : combien de formations exogames comprend la société considérée ? Le mariage étant interdit par définition au sein du groupe exogame, il doit y en avoir au moins un autre, auquel les membres du premier s'adresseront pour obtenir un conjoint. Chaque famille restreinte de notre société constitue un groupe exogame ; le nombre de ces groupes est si élevé qu'on peut s'en remettre à la chance pour que chacun de leurs membres trouve où se marier. Dans les sociétés dites primitives, ce nombre est beaucoup plus petit, d'une part en raison des dimensions réduites des sociétés elles-mêmes, et aussi parce que les liens de parenté reconnus s'étendent beaucoup plus loin que ce n'est le cas parmi nous.

Voyons d'abord le cas d'une société à descendance unilinéaire et comprenant seulement deux groupes exogames A et B. Seule solution possible : les hommes A épousent des femmes B, les femmes A épousent des hommes B. On peut donc imaginer deux hommes, respectivement A et B, échangeant leurs sœurs qui, chacune, deviendra la femme de l'autre. Si le lecteur veut bien s'aider d'une feuille de papier et d'un crayon pour dresser la généalogie théorique résultant d'un tel arrangement, il constatera que, quelle que soit la règle patrilinéaire ou matrilinéaire de descendance, les germains et les cousins parallèles tomberont dans un des deux groupes exogames et les cousins croisés dans l'autre. C'est pourquoi les cousins croisés seuls (si le jeu se joue entre deux ou quatre groupes), ou les enfants de cousins croisés (pour un jeu entre huit groupes ; le jeu à six constitue un cas intermédiaire) satisferont à la condition initiale suivant laquelle les conjoints doivent appartenir à des groupes distincts.

Jusqu'ici, on s'est limité aux cas de groupes exogames en nombre pair : 2, 4, 6, 8, et opposés deux à deux. Qu'arrivera-t-il si la société comprend un nombre impair de groupes ? Avec les règles précédentes, un groupe restera, si j'ose dire, « en plan », sans partenaire avec lequel il puisse échanger. Il faut donc introduire d'autres règles, susceptibles de fonc-

tionner avec n'importe quel nombre, pair ou impair, de parties prenantes aux échanges matrimoniaux.

Ces règles peuvent prendre deux formes. Ou bien les échanges resteront simultanés tout en devenant indirects, ou ils resteront directs, mais à la condition de s'étaler dans le temps. Premier cas : un groupe A donne ses sœurs ou ses filles en mariage à un groupe B, B à C, C à D, D à n , et finalement n à A. Quand le cycle se boucle, chaque groupe a donné et reçu une femme, bien que le groupe auquel on donne ne soit pas le même que celui dont on reçoit. Un schéma facile à tracer montre qu'avec cette formule, les cousins parallèles tombent comme précédemment dans le groupe où sont les frères et les sœurs ; en vertu de la règle d'exogamie, ils ne peuvent pas se marier. Mais — et c'est là le fait essentiel — les cousins croisés se subdivisent en deux catégories selon qu'ils proviennent du côté de la mère ou du côté du père. Ainsi, la cousine croisée matrilatérale, c'est-à-dire la fille de l'oncle maternel, se trouve toujours dans le groupe donneur de femmes : A si je suis B, B si je suis C, etc. ; et, inversement, la cousine croisée patrilatérale, fille de la sœur du père, se trouve toujours, elle, dans l'autre groupe auquel mon groupe donne des femmes, mais duquel il n'en reçoit pas : B si je suis A, C si je suis B, etc. Avec un tel système, par conséquent, il est normal qu'on épouse une cousine croisée du premier type, mais contraire à la règle qu'on épouse une cousine croisée du second.

L'autre formule conserve à l'échange son caractère direct, mais celui-ci opère alors entre générations consécutives : le groupe A reçoit une femme du groupe B ; à la génération suivante, il rend à B la fille née du mariage précédent. Si l'on continue de disposer les groupes dans l'ordre conventionnel A, B, C, D, ..., n , le système fonctionnera comme suit : à un niveau de génération, le groupe C (pris comme exemple) donne une femme à D et il en reçoit une de B ; à la génération suivante, C rembourse B, si l'on peut dire, et reçoit son propre remboursement de D. Ici encore, le lecteur armé d'un peu de patience constatera que les cousins croisés se subdivisent en deux catégories, mais qu'à l'inverse du cas précédent, la fille de la tante paternelle est le conjoint permis ou prescrit, tandis que la fille de l'oncle maternel est le conjoint prohibé.



A côté de ces cas relativement clairs, il existe un peu partout dans le monde des systèmes de parenté et des règles de mariage sur la nature desquels on continue de spéculer : tels ceux d'Ambrym dans les Nouvelles-Hébrides, des Murngin ou Miwuyt dans le nord-ouest de l'Australie ; et le vaste ensemble formé par les systèmes, principalement américains et africains, qu'on appelle Crow-Omaha du nom des populations où ils furent d'abord observés. Mais, pour déchiffrer ces codes et d'autres, il faudra procéder comme nous venons de le faire en considérant que l'analyse des nomenclatures de parenté, des degrés permis, prescrits ou prohibés, dévoile les arcanes d'un jeu très particulier qui consiste, pour les membres d'une famille biologique ou censée telle, à échanger des femmes avec d'autres familles, dissociant celles déjà constituées pour en composer d'autres qui, le moment venu, seront dissociées aux mêmes fins.

Ce travail incessant de destruction et de reconstruction n'implique pas que la descendance soit unilinéaire, ainsi que nous l'avions postulé au début pour faciliter l'exposé. Il suffit qu'en vertu d'un principe quelconque, qui peut être la descendance unilinéaire, mais aussi, de façon plus vague, les liens du sang ou des liens autrement conçus, un groupe cessionnaire d'une femme sur laquelle il estime avoir autorité, se considère créancier d'une femme de remplacement, que celle-ci provienne du même groupe que celui auquel il a cédé une fille ou une sœur, ou d'un groupe tiers ; ou, en termes encore plus généraux, pourvu que la règle sociale soit telle que tout individu puisse, en principe, obtenir un conjoint au-delà des degrés prohibés, de sorte qu'entre toutes les familles biologiques s'instaurent et se perpétuent des rapports d'échange qui, au total, et dans le champ de la société globale, se trouveront approximativement équilibrés.

Que des lectrices, alarmées de se voir réduites au rôle d'objets d'échange entre des partenaires masculins, se ras-surent : les règles du jeu seraient les mêmes si l'on adoptait la convention inverse, faisant des hommes des objets d'échange entre des partenaires féminins. Quelques rares sociétés d'un

type matrilinéaire très poussé, ont, dans une certaine mesure, formulé les choses de cette façon. Et les deux sexes peuvent s'accommoder d'une description du jeu un peu plus compliquée, qui consisterait à dire que des groupes, chacun formés d'hommes et de femmes, échangent entre eux des relations de parenté.

Mais quelle que soit la formulation qu'on adopte, la même conclusion s'impose : la famille restreinte n'est pas l'élément de base de la société, et elle n'en est pas non plus le produit. Il serait plus juste de dire que la société ne peut exister qu'en s'opposant à la famille tout en respectant ses contraintes : aucune société ne se maintiendrait dans le temps si les femmes n'y donnaient naissance à des enfants, et si elles ne bénéficiaient pas d'une protection masculine pendant leur grossesse et tant qu'elles nourrissent et élèvent leur progéniture ; enfin, si des règles précises n'existaient pas pour reproduire les linéaments de la structure sociale, génération après génération.

Eu égard à la famille, pourtant, la société n'a pas pour premier souci de la mettre en honneur et de la perpétuer. Tout montre, au contraire, que la société se méfie de la famille et lui conteste le droit d'exister comme une entité séparée. La société ne permet aux familles restreintes de durer que pour un laps de temps mesuré, plus court ou plus long suivant les cas, mais à la condition impérative que leurs éléments, c'est-à-dire les individus qui les composent, soient sans trêve déplacés, prêtés, empruntés, cédés ou rendus, de façon qu'avec les morceaux des familles démantelées, d'autres puissent se bâtir avant de tomber en morceaux à leur tour. Le rapport des familles restreintes à la société globale n'est pas statique comme celui des briques à la maison qu'elles ont servi à construire ; ce rapport est dynamique, il rassemble en lui des tensions et des oppositions qui s'équilibrent de façon toujours précaire. Le point où s'établit cet équilibre, les chances qu'il a de durer, varient à l'infini selon les temps et les lieux. Mais, dans tous les cas, la parole de l'Écriture : « Tu quitteras ton père et ta mère », fournit sa règle d'or (ou, si l'on préfère, sa loi d'airain) à l'état de société.

Si la société relève de la culture, la famille est, au sein de la vie sociale, l'émanation de ces exigences naturelles avec lesquelles il faut bien composer ; sinon, aucune société, et l'humain

nité elle-même ne pourraient exister. On ne vainc la nature, enseignait Bacon, qu'en se soumettant à ses lois. Aussi la société doit-elle reconnaître la famille, et il n'est pas surprenant que, comme les géographes l'ont montré pour l'utilisation des ressources naturelles, la plus grande déférence envers la nature se manifeste aux deux bouts de l'échelle sur laquelle on peut ranger les cultures en fonction de leur degré de développement technique et économique. Celles qui sont au plus bas n'ont pas les moyens de payer le prix qu'il faudrait pour s'affranchir de l'ordre naturel ; les autres, instruites par leurs erreurs passées (du moins on le leur souhaite), savent que la meilleure politique est encore celle qui consent à tenir compte de la nature et de ses lois. Ainsi s'explique que la petite famille monogamique, relativement stable, occupe, dans les sociétés jugées très primitives et dans les sociétés modernes, une place plus grande que ce n'est le cas à des niveaux que, par commodité, on peut appeler intermédiaires.

Toutefois, ces déplacements du point d'équilibre n'affectent pas le tableau d'ensemble. Quand on voyage lentement et avec peine, il faut faire des haltes fréquentes et prolongées ; et si l'on est capable de voyager beaucoup et vite, on devra également, bien que pour des raisons différentes, s'arrêter souvent pour souffler. Il est aussi vrai que plus il y a de routes, plus les chances sont nombreuses qu'elles se croisent. La société impose à ses membres individuels, et aux groupes auxquels leur naissance les rattache, des chassés-croisés continuels. Considérée sous cet angle, la vie de famille ne répond à rien d'autre qu'au besoin de ralentir la marche aux carrefours et d'y prendre un peu de repos. Mais la consigne est de poursuivre la marche, et la société ne consiste pas plus en familles que le voyage ne se réduit aux gîtes d'étape qui suspendent momentanément son cours. Des familles dans la société, on peut dire, comme des pauses dans le voyage, qu'elles sont à la fois sa condition et sa négation.

UN « ATOME DE PARENTÉ » AUSTRALIEN

Une mode s'est récemment répandue chez nos collègues de langue anglaise : celle de répudier tous les acquis de notre discipline, de honnir ses fondateurs et ceux qui leur ont succédé, d'affirmer qu'il faut « repenser » l'ethnologie de fond en comble et que, de son passé, rien ne subsiste. On a vu cette hargne s'exercer tour à tour sur Frazer, Malinowski, Radcliffe-Brown et quelques autres. En raison de la place occupée par Radcliffe-Brown dans les études australiennes, c'est à lui que s'en prennent particulièrement les jeunes ethnologues de ce pays. On s'étonne parfois que ses analyses et ses conclusions soient récusées en bloc, et de façon si tranchante, par des enquêteurs souvent de la plus haute qualité, mais que les conditions actuelles condamnent à ne connaître que des groupes indigènes dont la culture traditionnelle est profondément détériorée : parqués dans des missions dont ils subissent l'influence depuis des décennies, ou menant une vie précaire à la lisière des villes, campés dans des terrains vagues ou entre les voies ferrées de quelque gare de triage... A de telles réserves, les contempteurs de Radcliffe-Brown opposent avec aigreur qu'il n'a jamais rencontré que des indigènes aussi acculturés que ceux d'aujourd'hui. Peut-être ; mais, même sans expérience des réalités australiennes, on est en droit de conjecturer qu'un état d'acculturation différait fort, en 1910, d'un état d'acculturation quarante ans plus tard. Car, pendant ces quarante années, même en l'absence de contact direct (ce qui fut rarement le cas) l'influence de la civilisation occidentale s'est fait de plus en plus durement sentir : pendant toute cette période, l'écologie, la démographie, et les sociétés elles-mêmes ont changé.

J'aimerais montrer, au moyen d'un exemple, que des recherches vieilles d'un demi-siècle, loin d'être invalidées par de plus récentes, peuvent compléter celles-ci, et que les unes et les autres s'enrichissent mutuellement.

Un article publié il y a quelques années par un jeune et talentueux ethnologue, M. David McKnight, confirme, malgré son ton polémique, un point essentiel des études de Miss McConnel sur les règles matrimoniales des Wikmunkan ; études auxquelles je porte d'autant plus d'intérêt que, dans le passé, je les ai largement utilisées. McKnight (1971 : 163) reconnaît, en effet, qu'en plus du mariage avec une cousine croisée, les Wikmunkan permettent celui avec une fille de fille classificatoire. Je laisse pour le moment de côté les erreurs d'interprétation commises à mon sujet¹, et je me limite à celles qui portent sur l'œuvre de McConnel. Elles s'expliquent, au moins en partie, du fait que, dans un système à générations alternées (dont la nomenclature de parenté wikmunkan offre plusieurs indices), des équations terminologiques se répètent par intervalles. McConnel ne péchait donc pas contre la logique en affirmant qu'un homme épouse soit une cousine croisée, soit une fille de sa fille — non pas une petite-fille vraie, bien sûr, comme j'avais eu soin de le souligner à la suite de McConnel en écrivant (1967 : 243) : « Quand Ego épouse une cousine de son petit-fils, etc. » : *n.b.* une cousine parallèle, non une sœur.

Les deux formules de mariage ne sont pas incompatibles, car, en raison de la tendance du système à alterner les générations, des individus qui ne se trouvent pas à la même distance généalogique par rapport à Ego peuvent néanmoins appartenir à une même catégorie de parents. Dans un système de mariage « en spirale » où les hommes se marient en dessous de leur niveau de génération, et les femmes au-dessus, rien n'empêche

1. Ainsi, je n'ai jamais prétendu que l'atome de parenté existât dans toutes les sociétés pourvu qu'elles fussent patrilinéaires ou matrilineaires. En fait, j'ai écrit exactement le contraire : « L'avunculat n'est pas présent dans tous les systèmes matrilineaires et patrilinéaires ; et on le trouve parfois dans les systèmes qui ne sont ni l'un ni l'autre. » (L.-S. 1958 : 50). Et les « deux groupes », que McKnight croit représenter l'ensemble des sociétés respectivement patrilinéaires et matrilineaires, désignent sans la moindre équivoque deux sociétés particulières : celle des Tcherkesses et celle des Trobriand. Sur ce genre de confusions, cf. *Anthropologie structurale deux*, 1973 : 103-138.

que les liens généalogiques et les catégories de parenté soient périodiquement réajustés.

Selon McConnel (1940 : 436), « Ego épouse une femme d'une génération cadette dans une branche aînée, qui, pour cette raison, est prohibée au fils du fils d'Ego, lequel peut seulement épouser une femme d'une branche cadette dans sa propre génération ». Cet énoncé n'a rien de contradictoire. Cependant, McKnight le récuse sous le prétexte qu'on pourrait dessiner le diagramme des mariages en se plaçant dans la perspective du petit-fils d'Ego aussi bien que dans celle de son grand-père, d'où il ressortirait que ce que l'un peut faire est également permis à l'autre. On ne contestera certes pas que le fils du fils d'Ego serait également en droit d'épouser une femme d'une ligne aînée dans une génération cadette, mais McConnel avait en vue tout autre chose : à savoir, que les femmes en question, fille de fille classificatoire pour Ego et fille de sœur du père classificatoire pour le fils du fils d'Ego, sont, de ce fait, des épouses permises pour les deux hommes. Ceux-ci pourraient donc entrer en concurrence — comme McKnight (1971 : 163) l'indique lui-même avec raison — à moins que le système ne place ces femmes dans des catégories différentes en distinguant la femme provenant d'une branche aînée, interdite au petit-fils d'Ego, et celle provenant d'une branche cadette, interdite à Ego. Dans *les Structures élémentaires de la parenté* (1967 : 243), j'avais déjà compris l'argumentation de McConnel de cette façon. Précisons toutefois, puisqu'il le faut : si Ego veut épouser une femme d'une branche aînée, elle doit être d'une génération plus jeune ; et s'il veut épouser une femme d'une branche cadette, elle doit appartenir à sa propre génération. Cela vaut, sans doute, aussi bien pour Ego père de père que pour Ego fils de fils, mais comme le grand-père se marie avant le petit-fils, le choix fait en premier ne sera pas sans conséquence sur l'autre.

Cela dit, il y a de tels désaccords entre les données de McConnel et celles de Thomson — autre observateur de la plus haute qualité — qu'à moins de renvoyer ces auteurs dos à dos, ce que je me refuse à faire, nous devons reconnaître que le système wikmunkan pose des énigmes qu'on n'est pas près de résoudre. Un point me semble pourtant clair : il ne peut s'agir d'un système à deux lignées. L'interprétation de

McConnel en requiert au moins trois ; et les analyses de Thomson excluent aussi cette hypothèse puisque, selon lui, le mariage correct se fait avec une fille de sœur du père classificatoire qui soit en même temps une cousine parallèle au second degré ; cette condition implique que le clan du père et celui de la mère de l'épouse d'une part, le clan de la mère et celui du père de l'époux, d'autre part, sont distincts (Thomson, 1955 : 40).

On peut, certes, discuter les schémas de McConnel, mais sans méconnaître que Spencer et Gillen ont décrit le système des Arabana presque dans les mêmes termes, nonobstant des différences marquées : ainsi, le mariage permis entre sœur du père vraie et frère de la mère vrai — mais c'est là un type de mariage que, selon McKnight, McConnel aurait dû inclure dans ses schémas. Les Arabana possédaient un système de moitiés exogamiques, et ils permettaient en principe à un homme d'épouser une femme de sa génération, ou des générations immédiatement au-dessus et au-dessous. Mais, en fait, Ego ne pouvait épouser qu'une femme appartenant à la catégorie de fille de sœur aînée du père, de sorte que, « dans un arbre généalogique dessiné en mettant les aînés à gauche et les cadets à droite, le *nupa* (époux possible) de n'importe quelle femme serait à droite, et l'épouse permise à n'importe quel homme à gauche, de la place occupée par elle ou par lui dans l'arbre généalogique » (Spencer and Gillen, 1938 : 65).

Sans doute Elkin n'observa-t-il rien de tel quand il visita les Arabana trente ans plus tard. Il serait tout de même surprenant que Spencer et Gillen d'une part, McConnel d'autre part, eussent commis la même erreur sur deux sociétés très éloignées dans l'espace. On imaginerait plutôt qu'avant « l'effondrement de leur condition », comme dit Elkin des Arabana, les systèmes de parenté et les règles de mariage des deux groupes devaient offrir certains caractères communs qui purent conduire des observateurs différents à les décrire dans les mêmes termes (bien que la « spirale » de McConnel tournât en sens inverse chez les Arabana). Cela est d'autant plus vraisemblable que ce quelque chose qui nous reste inconnu manifestait encore son influence en 1930. A cette époque, trois lignes de descendance restaient distinctes, et une règle de mariage asymétrique continuait à s'appliquer : le père de la

mère pouvait épouser la sœur du père du père, mais le père du père devait prendre son conjoint dans une tierce classe d'apparentés (Elkin, 1938a : 438-450).

Pour expliquer ces anomalies, Elkin suppose qu'il s'agit d'un système en transition. Il y a trente ans, j'avais formulé la même hypothèse sur le système wikmunkan pour rendre compte des désaccords entre Thomson et McConnel : je l'interprétais comme un système hybride, logiquement à mi-chemin entre l'échange restreint et l'échange généralisé. Et puisque je reviens aujourd'hui sur ce problème, j'en profiterai pour éclaircir un point d'importance mineure, mais que certains ont cru bon de monter en épingle, croyant y déceler une contradiction ou une inconséquence. Bien qu'on puisse appeler l'échange restreint « direct » et l'échange généralisé « indirect », c'est en pleine connaissance de cause que, dans le cas des Wikmunkan, j'ai inversé cet usage. En effet, McConnel explique que chez eux, un homme peut épouser une cousine croisée unilatérale (ce qui relève de l'échange généralisé), mais doit emprunter à une lignée parallèle une femme qu'il donne en échange (cette fois restreint) à son beau-frère. En ce cas, par conséquent, l'échange généralisé est le plus direct des deux : on épouse directement une cousine unilatérale. Au contraire, l'échange restreint n'intervient pas directement entre deux lignées, mais requiert la participation d'une troisième.

Pour évaluer le nombre de lignes de descendance reconnues par un système de parenté, on se guide en général sur les termes de référence appliqués à la génération des grands-parents, en vertu du principe supposé que le nombre des lignes de descendance fondamentales est, pour chaque système, fonction des distinctions terminologiques opérées dans la génération du grand-père. Peut-être ce principe vaut-il ailleurs, mais il n'est certainement pas applicable à l'Australie. Pour me limiter à quelques exemples : les Andigari et les Kokota épousent une cousine au deuxième degré et devraient, par conséquent, distinguer quatre lignes ; or, ils n'ont que deux termes dans la génération du grand-père. Les Gunwinggu ont trois termes, mais leurs règles de mariage impliquent que quatre lignes sont reconnues en fait. Dans la terminologie arabana, « il y a trois lignes de descendance, mais en fait quatre

pour ce qui est du mariage et de la descendance » (Elkin, 1938a : 447). Les Ungarinyin reconnaissent quatre lignes de descendance tout en possédant cinq termes dans la génération du grand-père. Et même des groupes qui ont un système de parenté et de mariage du type Aranda, et qui distinguent donc quatre lignes avec autant de termes dans la génération du grand-père, peuvent, en fait, reconnaître une cinquième ligne (sur ce point, Meggitt, 1962 : 195-196, 202).

* *

Cependant, comme je l'ai déjà dit, tant d'incertitudes subsistent dans les données disponibles sur les Wikmunkan qu'il serait peu profitable de poursuivre la discussion tant que les résultats des enquêtes les plus récentes n'auront pas été complètement publiés. Aussi me limiterai-je à un seul point, d'intérêt à la fois théorique et méthodologique : la notion d'« atome de parenté » est-elle ou non applicable aux Wikmunkan ?

Une fois tous les malentendus dissipés (je n'ai jamais prétendu que la « loi de l'atome de parenté » fût applicable universellement ; d'autant que, dans mon premier article sur ce sujet, j'avais eu la prudence de souligner que le phénomène « présente une distribution très fréquente », raison amplement suffisante, disais-je, pour s'y intéresser, voir la note 1, p. 94), néanmoins un problème subsiste, sur lequel il convient de se pencher. McKnight a montré de façon convaincante que le système wikmunkan des attitudes offre des aspects structuraux : « Je converse et j'ai des échanges très libres avec le frère aîné de ma mère, mais non avec son frère cadet. Ma mère et son frère aîné ne communiquent pas directement ; ils le font en général par mon intermédiaire ou par celui de mes frères et sœurs. En revanche, si tout rapport direct avec le frère cadet de ma mère m'est interdit, ma mère et son frère cadet communiquent très librement. » (1971 : 169).

Jusqu'ici, tout va bien. Mais on se heurte à une première difficulté quand on considère les attitudes d'Ego envers ses paternels. D'après McKnight, la relation entre père et fils serait positive : « Je la représenterais en abrégé par le signe plus » (1971 : 174), ce qui s'accorde fort mal avec ses propres

observations : « Cette relation n'est pas marquée par la déférence et la distance qui caractérisent celle avec le frère plus jeune de la mère, mais elle ne l'est pas non plus par la liberté, la familiarité et l'indulgence typiques entre frère aîné de mère et fils de sœur cadette (...) en grandissant, les enfants apprennent qu'ils doivent traiter leur père avec respect » (1971 : 167). Et l'auteur poursuit : « De même qu'on doit respecter un père, on doit respecter aussi la sœur de ce père (...) Et de même que des tabous alimentaires et de pollution séparent le père et le fils, des tabous semblables séparent une femme et le fils de son frère » (1971 : 168). D'où il ressort que, sans être aussi négative que celle du neveu avec le frère cadet de la mère, la relation entre père et fils n'est certainement pas aussi positive que la relation du neveu avec son oncle maternel aîné. On n'a donc pas le droit de les assimiler. Les propres indications de McKnight incitent à considérer la relation père/fils comme ambivalente, et à la connoter par un signe double : $\pm$.

Il ressort aussi de la dernière citation que la relation entre sœur de père et fils de frère ressemble beaucoup à celle entre père et fils. Or, McKnight qualifie la première d'ambivalente. Il est donc légitime de les noter toutes deux par les mêmes symboles, c'est-à-dire les deux signes $+$ et $-$. Le texte de McKnight fournit d'ailleurs indirectement la preuve qu'il s'agit en fait de la même relation : « Les Wik-mungkan eux-mêmes reconnaissent qu'il s'en faut de peu que la sœur du père vraie ne soit pas un véritable père. C'est par accident de naissance qu'elle ne naquit pas homme ; comme le dit un informateur : " Si la sœur de mon père avait été un homme, je l'aurais aussi appelée père ". Et, en un sens, c'est bien ce qu'il fait, car on applique le même terme *pinya* à la sœur et aux frères aînés du père. Thomson (1936 : 384) suggère que *pinya* pourrait presque se ramener à une variante terminologique du mot pour père, i.e. *pipa* » (McKnight, 1973 : 208-209).

Autre chose : comment qualifiera-t-on la relation entre mari et femme ? McKnight la croit positive, tout en reconnaissant, dans son article de 1971, qu'il manquait à l'époque de données suffisantes pour étayer une conclusion définitive, car « il n'est pas facile d'évaluer une relation aussi intime » (1971 : 160). Son article de 1973 ne lève pas ces doutes. Mais, même en

l'absence de données précises, on peut faire quelques suggestions. Si, comme je persiste à croire, un rapport structural existe entre la relation mari/femme et la relation frère/sœur, et si, chez les Wikmunkan, cette dernière relation se dédouble en fonction de l'âge relatif (positive entre sœur et frère plus jeune, négative au cas inverse), ce dédoublement doit se répercuter sur la relation entre mari et femme. Cela est d'autant plus probable que le même dédoublement des attitudes existe à l'égard des sœurs de la mère : aussi bien les attitudes que la terminologie assimilent la sœur aînée au frère aîné de la mère, et la sœur cadette à la mère. En outre, le mari fait une distinction analogue entre les sœurs de sa femme : il traite l'aînée (mais non la cadette) comme une donneuse d'épouse (McKnight, 1973 : 197-198).

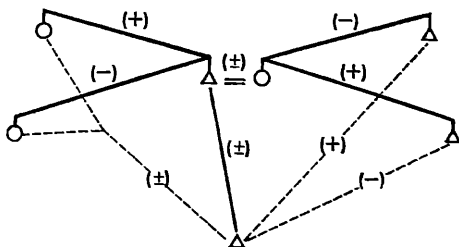
Dans le cas de la relation entre mari et femme, le problème est donc de savoir comment des attitudes, distinctives en fonction de l'âge relatif d'un individu vis-à-vis de deux personnes, peuvent se cumuler sur une personne unique. J'avancerai une hypothèse : au lieu que ces attitudes distinguent continûment deux types d'individus, elles s'appliquent à un seul individu, mais considéré à des moments différents. En effet, un mari Wikmunkan ne traite pas sa femme de la même façon, selon qu'elle est pour lui seulement une épouse ou qu'il voit en elle la mère de son enfant.

Pendant la première période, les rapports entre mari et femme semblent aisés, bien que soumis à certaines restrictions (McKnight, 1971 : 169-170 ; 1973 : 197). Tout autre était la situation, au moins dans le passé, chaque fois que la femme donnait naissance à un enfant, et pendant quelque temps après. Thomson a décrit (avec photographies à l'appui) la cérémonie impressionnante de présentation de l'enfant à son père. Après l'accouchement, écrit-il, « la femme reste isolée pendant une période variant de deux semaines à un mois. Tant que cet isolement dure, ni le père, ni aucun autre homme ne peuvent voir la mère ou l'enfant ». Seules des parentes approchent la femme et s'occupent d'elle, et la présentation officielle de l'enfant à son père, qui marque la fin de la réclusion, constitue une cérémonie très solennelle (Thomson, 1936 : 381-383).

Compte tenu de tous ces faits, il semble qu'on puisse aussi qualifier la relation entre mari et femme d'ambivalente. La

différence avec les cas, ci-dessus envisagés, d'ambivalence entre personnes relevant du même niveau de génération se réduit à ceci : une ambivalence synchronique, s'exprimant au moyen d'attitudes contrastées envers deux catégories d'individus distinctes (germain aîné et germain cadet), fait place à une ambivalence diachronique, où les mêmes attitudes contrastées visent alternativement un seul et même individu : l'épouse.

Le réseau des attitudes auxquelles les Wikmunkan donnent une expression formelle paraît si complexe et si ramifié que, pour le représenter au complet, on devrait probablement y faire figurer la génération des grands-parents et celle des petits-enfants. Sous cette réserve et faute de données suffisantes, on se limitera à un champ plus étroit où s'esquissent néanmoins les contours de l'atome de parenté wikmunkan.



Le diagramme ci-dessus offre des caractères particuliers. En premier lieu, il utilise trois types de liaisons : $+$, $-$, $\pm$, au lieu des deux qui m'avaient jadis suffi. Mais des cas semblables existent : dans une étude plus récente, j'ai montré que l'atome de parenté mundugomor est lui aussi trivalent (L.-S., 1973 : 114-115). Un deuxième aspect laisse davantage perplexé : le diagramme wikmunkan apparaît, de façon paradoxale, à la fois asymétrique et équilibré. Il est en équilibre, puisqu'il inclut un nombre égal de signes plus et moins qui s'annulent réciproquement. Mais il est aussi asymétrique, en ce sens que les liaisons du côté du père et celles du côté de la mère ont un tracé différent.

Ces anomalies appellent quatre remarques. 1) L'asymétrie du diagramme reflète l'asymétrie de la nomenclature : « Dans leur conduite et, pour autant que je sache, dans la terminologie, les Wik-mungkan ne font pas de distinction entre la sœur cadette et la sœur aînée du père (...) Toutes les sœurs du père, vraies ou classificatoires, qu'elles soient plus âgées que lui ou plus jeunes, sont appelées *pinya*. On n'observe donc pas de distinction tranchée entre des sœurs de père classées ou non avec les alliés, comme cela se produit pour les frères de la mère. (...) cette différence de traitement entraîne à l'égard des sœurs du père une certaine ambivalence » (McKnight, 1973 : 195-196.) 2) Non moins asymétriques apparaissent les attitudes entre les alliés. McKnight souligne à plusieurs reprises que, chez les Wikmunkan, les donneurs de femmes sont supérieurs aux preneurs, en conséquence de quoi le mari de la sœur occupe une position subordonnée vis-à-vis du frère de l'épouse. 3) Pour sa part, Thomson a consacré un long article (1935) aux effets réciproques, dans toutes les tribus de la région y compris les Wikmunkan, de la nomenclature de parenté et du système des attitudes. Tantôt la nomenclature, tantôt le système des attitudes, les deux ensemble parfois se modifient, quand, dans telle ou telle circonstance, des contradictions surgissent entre eux. 4) Tel que nous l'avons représenté, l'atome de parenté wikmunkan semble confirmer l'hypothèse selon laquelle le système matrimonial réaliserait une sorte de compromis entre l'échange restreint et l'échange généralisé. Par son côté équilibré, le diagramme renverrait à la première forme d'échange, par son côté asymétrique (rapproché des attitudes asymétriques entre mari de sœur et frère d'épouse) à la seconde.

* * *

Les commentaires de McKnight sur les Walbiri valent aussi qu'on s'y arrête. Aurais-je, comme il le croit, soutenu que l'atome de parenté existe dans toutes les sociétés patrilineaires ou matrilineaires, on ne pourrait m'opposer les Walbiri qui ne sont ni l'un ni l'autre mais — disent les observateurs — ambilineaires. Or, j'ai déjà rejeté cette fausse interprétation, et j'accepte donc volontiers d'inclure les Walbiri au nombre des

sociétés qui méritent un examen attentif, fût-ce seulement pour souligner que chez eux, le frère de la mère vrai n'assume jamais le rôle de donneur de femme, et n'a donc pas de place dans l'atome de parenté. Les seules positions possibles de donneur de femme reviennent au frère classificatoire de la mère de la mère (en raison du mariage préféré avec la fille de sa fille) et au frère de la mère entendu lui aussi au sens classificatoire. L'atome de parenté peut être « léger » ou « lourd » selon le nombre de relations requises pour le construire. En introduisant pour la première fois cette notion, il suffisait de présenter les formes « légères » où le vrai frère de la mère occupe effectivement la position de donneur de femme. Mais je réservais la place de formes plus compliquées (L.-S., 1958 : 59) où la position de donneur serait tenue par d'autres parents, parfois plus éloignés : ainsi le père de la femme ou, comme chez les Walbiri, un grand-père classificatoire ou un frère de mère classificatoire (différent du véritable frère de la mère). McKnight a peut-être raison quand il reproche à McConnel de n'avoir pas distingué parents directs et parents classificatoires, mais la même distinction s'impose ailleurs que chez les Wikmunkan !

Quand on considère la façon dont les Walbiri traitent ces positions plus éloignées, on constate que les relations entre Ego et ceux qui les occupent ne sont certainement pas positives. En sa qualité de *djuraldja*, « le père de la mère qui est en même temps frère de mère de mère de l'épouse reçoit un traitement circonspect, car il partage avec le père de l'épouse et avec le frère de la mère de celle-ci le droit de disposer de la femme (...) Le frère de la mère de la mère (...) contribue davantage à discipliner un enfant ou adolescent que le père ou le frère » (Meggitt, 1962 : 146, 82). A propos des Lele, tribu africaine où le frère de la mère de la mère occupe aussi la position de donneur de femme, j'ai montré comment l'atome de parenté peut englober des positions plus nombreuses que celles requises par les formes simples (L.-S., 1973 : 116-127).

Mais je n'ai jamais suggéré que dans n'importe quelle société, on trouvera toujours des attitudes élémentaires formant système : « On se tromperait en croyant que, dans toute société, le système de parenté constitue le médium principal par lequel se règlent les relations individuelles ; et même dans les sociétés où ce rôle lui est dévolu, il ne le remplit pas tou-

jours au même degré » (L.-S., 1958 : 46). En outre, j'ai signalé les cas où le système des attitudes se brouille, parce que l'atome de parenté y est comme noyé dans un contexte différencié, ou parce que le système subit une transformation rapide ou même une crise fatale (*id.* : 59).

Cependant, quand on considère la situation qui prévaut dans les sociétés australiennes « à moins qu'elles n'aient oublié les règles anciennes » (Elkin, 1938b : 115), on ne peut manquer d'être frappé, à la suite d'Elkin, par les règles négatives à la fois subtiles et complexes auxquelles se plient les conduites : « Un groupe s'installe à quelques mètres d'autres, mais leur tournant le dos et sans échanger un mot avec eux ; les membres de deux familles, assis près les uns des autres, se parlent librement mais regardent dans des directions opposées ; tandis qu'une autre famille et une des deux précédentes se font face » (*id.* : 115-116). Des « règles fixant les rapports d'évitement ou de familiarité entre parents » (*ibid.*) découlent de « principes généraux » qui s'appliquent d'un bout à l'autre de l'Australie sous réserve des « quelques variations » qu'on observe « de-ci de-là » (*id.* : 122). Même si, pour les raisons que j'ai dites, la quête de l'atome de parenté peut rencontrer des obstacles, elle prépare et facilite l'analyse en profondeur des règles de conduite. Elle établit des rapports de corrélation entre ces règles, et démontre qu'elles n'acquièrent une signification qu'intégrées dans un plus vaste ensemble qui inclut les attitudes, la nomenclature de parenté et les règles du mariage, avec les relations dialectiques qui unissent entre eux tous ces éléments.

OUVRAGES CITÉS

ELKIN A. P. :

1938a « Kinship in South Australia », *Oceania* 8, 419-452.

1938b *The Australian Aborigines*, Sydney-London-Melbourne, Angus and Robertson.

LÉVI-STRAUSS C. :

- 1963 *Structural Anthropology*, New York-London, Basic Books Inc. (*Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958).
- 1969 *The Elementary Structures of Kinship*, Boston, Beacon Press (*Les Structures élémentaires de la parenté*, 2^e édition, Paris-La Haye, Mouton & Co., 1967).
- 1976 *Structural Anthropology*, Volume II, New York, Basic Books, Inc. (*Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973).

McCONNEL U. H. :

- 1949 « Social Organization of the Tribes of Cape York Peninsula », *Oceania*, 10, 434-455.

McKNIGHT D. :

- 1971 « Some Problems Concerning the Wik-mungkan », in : *Rethinking Kinship and Marriage*, London-New York etc., Tavistock Publications, 145-180.
- 1973 « Sexual Symbolism of Food among the Wik-mungkan », *Man*, vol. 8, n° 2, June, 194-209.

MEGGITT M. J. :

- 1962 *Desert People. A Study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*, University of Chicago Press.

SPENCER B. and F. J. GILLEN :

- 1938 *The Native Tribes of Central Australia* (1st ed. 1899), London, Macmillan & Co.

THOMSON D. F. :

- 1935 « The Joking Relationship and Organized Obscenity in North Queensland », *American Anthropologist*, 37, 460-490.
- 1936 « Fatherhood in the Wik Monkan Tribe », *American Anthropologist*, 38, 374-393.
- 1955 « Two Devices for the Avoidance of First-Cousin Marriage among the Australian Aborigines », *Man*, vol. 55, n° 44, March, 39-40.

LECTURES CROISÉES

Écrit au ^x^e siècle, le *Genji monogatari* n'est pas seulement un des plus purs chefs-d'œuvre de la littérature universelle par le souffle poétique qui l'anime, la poignante mélancolie des êtres et des choses qui s'en dégage, par des analyses psychologiques d'une subtilité et d'une profondeur que l'Occident ne saura égaler que sept ou huit siècles plus tard. Dans cette narration touffue, lente, attentive au moindre détail, de la vie de cour du Japon à l'époque Heian, on trouve quantité d'indications précieuses pour l'ethnologue, en particulier sur un changement social qui s'est certainement aussi produit ailleurs, mais au sujet duquel, en dehors de cette source inestimable, les renseignements font presque entièrement défaut.

Les ethnologues connaissent beaucoup de sociétés qui recommandent ou prescrivent le mariage des cousins ; c'était déjà le cas dans la Chine ancienne, qui a si fortement marqué de son influence les lois et les mœurs du Japon médiéval. Ils connaissent aussi des sociétés qui condamnent des alliances trop proches, et ne les autorisent qu'entre parents plus éloignés ou même entre des personnes sans relation de parenté décelable. Mais, si l'on admet que, dans l'histoire de ces sociétés, les circonstances ont pu, à tel ou tel moment, provoquer l'abandon d'une des formes de mariage au profit de l'autre, nous ne savons pratiquement rien de la façon dont les individus vécurent ce changement, des échos qu'il a éveillés dans leur conscience, des motifs qui ont pu les pousser à le promouvoir ou à s'en accommoder.

Or, le *Genji monogatari* introduit dans une société qui n'ignore pas le mariage des cousins et souvent le pratique, mais

qui, à un moment de son histoire, s'interroge sur cette coutume et exprime des doutes à son sujet. Les témoignages sur les attitudes subjectives accompagnant cette évolution sont si rares qu'il vaut la peine de les relever tels que, régulièrement, chaque fois que la question se pose, l'auteur de l'ouvrage s'est attachée à les noter. Je citerai d'après la plus récente traduction anglaise, la seule intégrale dans une langue occidentale en attendant que M. R. Sieffert ait achevé de publier la sienne : celle de E. G. Seidensticker (1978).

Supputant les avantages et les inconvénients d'un mariage entre sa fille et son neveu utérin (qui sont donc cousins croisés), un des personnages du roman, Tô no Chûjô, médite : « Un mariage entre cousins ne serait pas totalement impossible à envisager, bien sûr ; mais, en mettant les choses au mieux, l'opinion le trouverait dépourvu d'intérêt » (I : 368). Quelques jours plus tard, il discute le projet avec sa mère et précise ainsi sa pensée : « Il (le prétendu) peut être un jeune homme érudit et plein de talent, qui connaît mieux l'histoire que personne à la cour ; mais même les basses classes estiment qu'un mariage entre cousins est chose plutôt ennuyeuse et vulgaire. Cela ne le servirait pas plus qu'elle. Il ferait bien mieux de se trouver une femme riche et distinguée dans un cercle un peu plus étendu » (I : 369).

Même son de cloche quand un autre personnage, Yûgiri, projette de marier ses filles à deux hommes, l'un qui passe pour son demi-frère, en réalité le fils du frère de sa femme ; l'autre, fils d'une fille de son père (mais d'un autre lit). A vrai dire, les relations de parenté se font ici si compliquées que ces liens n'en excluent pas d'autres. Quoi qu'il en soit, la première réflexion qui vient à l'esprit de Yûgiri (et bien que lui-même eût épousé sa cousine croisée matrilatérale) est que, « en règle générale, on ne juge pas très intéressant un mariage entre proches parents » (II : 741). Un des prétendus éventuels se montre encore plus réticent : « Il n'y avait aucun mystère, rien d'excitant dans ce projet » (II : 819).

Ces quelques exemples suffisent à éclairer les raisons qui, dans l'esprit des personnages, opposent le mariage des cousins au mariage entre des partenaires plus éloignés. Le premier apporte une sécurité, mais engendre la monotonie : de génération en génération, les mêmes alliances ou des alliances voisines

se répètent, la structure familiale et sociale est simplement reproduite. En revanche, le mariage à plus grande distance, s'il expose au risque et à l'aventure, autorise aussi la spéculation : il noue des alliances inédites et met l'histoire en branle par le jeu de nouvelles coalitions. Mais, dans la pensée des protagonistes, ces expériences excitantes — c'est leur propre terme — se déroulent sur une scène dont le mariage des cousins constitue la toile de fond.

Cette interprétation se trouve confirmée *a contrario* par le seul cas, semble-t-il, où l'auteur de *Genji* place dans la bouche d'un de ses personnages un plaidoyer en faveur du mariage des cousins. Mais ce personnage, qui n'est autre que l'empereur régnant, cherche une issue à une situation particulièrement délicate.

Encore prince héritier, il avait épousé une simple fille de ministre. Bien qu'il l'aimât tendrement, sa condition modeste ne lui avait pas permis de l'associer à la dignité impériale. Elle donna naissance, sur le tard, à une fille unique que son père ne put élever qu'au rang de Deuxième Princesse. Riche mais sans appuis du côté maternel, celle-ci était tout juste « un peu supérieure à sa mère », en conséquence d'un dosage des statuts hérités dans les deux lignes qu'on observe aussi en Polynésie, de Fidji à Tahiti et à Hawaïi. Quand sa mère mourut, l'avenir de la jeune fille parut bien compromis car, dit le roman, « elle n'avait pas d'oncles maternels pour la soutenir et vers qui elle pût se tourner » (II : 886). L'empereur aurait voulu la marier pendant qu'il était encore sur le trône ; il fallait toutefois découvrir un parti acceptable pour une fille de son sang, certes, mais privée de noblesse dans l'autre ligne.

Or, du temps que le père de l'empereur actuel régnait, il avait donné une de ses filles, Troisième Princesse, en mariage à Genji, son demi-frère, tombé lui aussi en rotture à cause de la modeste origine de sa mère et du manque d'appui dont il eût pu se prévaloir du côté maternel (l'histoire est racontée en détail au chapitre 34). Cette union hypogamique fut beaucoup critiquée ; on eût trouvé normal que la Troisième Princesse restât célibataire. En effet, il arrivait souvent que les filles impériales, empêchées de trouver un mari de rang suffisamment relevé, n'eussent d'autre recours que de se faire prêtresses ou nonnes.

Kaoru, en réalité fils adultérin, était censé né de ce mariage que la différence d'âge entre les époux rendait encore plus inégal. Comme mari possible pour la Deuxième Princesse, l'empereur songea à ce neveu utérin, car « où trouverait-il un prétendant plus convenable (...) une solution meilleure que celle consistant à suivre, à la deuxième génération, le précédent créé à la première ? » (II : 886) — définition techniquement impeccable, soit dit en passant, du mariage avec la cousine croisée matrilatérale. Dans ce cas, donc, le souci de sécurité l'emporte ; en unissant deux cousins, l'empereur espère rétablir un certain équilibre entre les mariages hypergamique (avec une roturière) pour l'un, hypogamique (avec un roturier) pour l'autre, et dont les caractères opposés résultent, dans les deux cas, du fait qu'un des conjoints, déjà privé d'appui du côté maternel, est aussi un cadet ou une cadette dans la ligne paternelle. Somme toute, les préoccupations de l'empereur ne sont guère différentes de celles qui firent imaginer à Louis XIV de marier une de ses bâtardes, M^{lle} de Blois, à son neveu de la branche cadette, Philippe d'Orléans, le futur Régent.

Le mariage des cousins permet ainsi de traiter des entorses infligées à l'ordre social et de le protéger contre des dangers éventuels. Forme atténuée d'endogamie (dans des sociétés qui ne craignent pas des alliances plus rapprochées), il remplit la fonction de celle-ci là où elle opère en alternance — mais aussi de concert — avec le mariage exogame : consolider des lignes collatérales entre lesquelles un écart tend à se creuser (au risque, d'ailleurs, que redevenues trop égales, elles n'entrent en rivalité mutuelle) ; au contraire de l'exogamie qui, par des alliances bien choisies, permet à une ligne collatérale de se distinguer des autres et de se forger un destin séparé. Selon le moment ou l'occasion, l'une ou l'autre tendance prévaut. Sans préciser de dates ni d'exemples, W. H. McCullough (1967 : 136, 164 n. 268) estime que les mariages avec la cousine croisée matrilatérale furent très fréquents à l'époque Heian, surtout dans la famille impériale ; et il est clair que dans des situations précaires comme celle qu'on vient d'évoquer, la prudence, mère de sûreté, dicte les choix matrimoniaux. En revanche, des conjonctures plus paisibles peuvent encourager des familles à courir leur chance et à rechercher de nouveaux alliés.

Une désaffection pour le mariage des cousins, peut-être

momentanée, et dont la littérature de l'époque dévoile les ressorts psychologiques, apparaît en tout cas dans le Japon des ^x^e-^{xi}^e siècles. Sauf circonstances critiques, une société confrontée à l'histoire accepte consciemment d'y entrer. A propos du rang social, pondéré pour chaque individu en fonction de ceux occupés par les deux parents, on a évoqué plus haut des faits polynésiens. Et on ne manquera pas d'être frappé par une symétrie remarquable entre l'état social et mental qu'on vient de décrire pour l'ancien Japon, et celui que les ethnologues purent observer encore récemment aux îles Fidji.

Avant d'aborder ce point, il faut toutefois prévenir une équivoque. Qu'un abîme sépare le Japon de l'époque Heian, avec son élite déjà lettrée depuis plusieurs siècles, d'une société sans écriture comme Fidji, la présence d'œuvres aussi grandioses que celle citée plus haut suffirait à en convaincre. On se gardera donc de renouveler pour l'Extrême-Orient les erreurs commises par les « primitivistes » occidentaux, quand ils prétendent reconnaître, dans des coutumes obscures de la Grèce ou de la Rome antiques, des vestiges d'institutions archaïques qu'une comparaison avec la vie des peuples sans écriture doit permettre de reconstituer.

Tout autre chose est de repérer, dans des cultures différentes et incomparables entre elles, des formes d'activité récurrentes en raison de leur rôle fondamental, et donc indépendantes de ce qu'on pourrait appeler des états de civilisation ; états avec lesquels une attitude positive ou négative vis-à-vis de certains types de mariage n'a strictement rien à voir. F. Zonabend (1980 : 221) a souligné ce paradoxe qu'à la campagne, dans la France contemporaine, le mariage des cousins refait son apparition, non pas malgré le développement de la circulation automobile, mais bien à cause de lui : les communications rendues plus faciles réintègrent dans le cercle des connaissances des lignes collatérales qui s'étaient perdues de vue depuis longtemps ; la vieille politique matrimoniale qui voulait que « les mariages se renchainent » (*ibid.* : 152) — condamnée, aurait-on pu croire, par les brassages de population et la dispersion de la parentèle — trouve ainsi un regain de vitalité.

Dans les sociétés humaines comme dans les espèces biologiques, des mécanismes élémentaires opèrent à l'identique

quel que soit le degré de complexité de chaque type d'organisation : observés au niveau moléculaire, les processus physico-chimiques sont partout les mêmes. La légitimité du comparatisme ne repose pas sur des ressemblances massives et superficielles. Il lui faut pousser l'analyse à un niveau assez profond pour qu'apparaissent, à la base de toute vie sociale, des propriétés simples qui se combinent en systèmes rudimentaires, lesquels deviennent éventuellement les matériaux de construction de systèmes plus complexes, manifestant un degré supérieur d'intégration et dotés de caractéristiques entièrement nouvelles. C'est dans cet esprit et compte tenu de ces réserves qu'on a le droit de comparer, pour d'ailleurs les mettre en contraste, les attitudes respectives de l'ancien Japon et de Fidji vis-à-vis du mariage des cousins.

Le mariage des cousins croisés vrais était permis, mais non, semble-t-il, préféré dans certaines régions de Fidji ; on le prohibait ailleurs parce que c'eût été, disait-on, « confondre les descendance » (M. D. Sahlins, 1962). Pourtant, le système de parenté appartient au type dravidien, qui classe tous les individus en deux catégories : consanguins et affins, comme si la société entière se réduisait à deux sections exogamiques pratiquant le mariage des cousins croisés avec échange de sœurs. La réalité était toute différente : les Fidjiens n'échangeaient pas leurs sœurs, et la société comptait des lignées très nombreuses. Certaines s'efforçaient de maintenir les mêmes alliances pendant plusieurs générations, mais rien n'interdisait à chacune de contracter des mariages simultanés ou successifs avec un nombre indéterminé d'autres lignées (Nayacakalou, 1955 ; Groves, 1963).

Or, contrairement à la pratique réelle, sitôt chaque mariage consommé, les époux devenaient nominalement l'un pour l'autre des cousins croisés, et toutes les appellations de parenté changeaient en conséquence : les germains de chaque époux devenaient les cousins croisés de l'autre, leurs beaux-parents respectifs devenaient oncle et tante croisés. Pour un homme, les enfants de la sœur de sa femme devenaient des enfants parallèles, les enfants du frère de sa femme des enfants croisés ; et, dans le cas de l'épouse, inversement.

A la différence de l'ancien Japon qui, à croire le *Genji monogatari*, pratiquait le mariage des cousins tout en éprouvant à

son égard des sentiments ambigus, la société fidjienne feignait donc que le mariage des cousins fût la règle, même quand elle ne s'y conformait pas. On dirait que des sociétés situées au même point d'équilibre instable entre deux formules basculent chacune dans des directions opposées. La société du Japon médiéval décrie le mariage des cousins où elle voit un obstacle à l'esprit d'aventure, quitte à le conserver ou à y revenir quand la sécurité l'exige. D'esprit plus casanier, la société fidjienne peut aller jusqu'à le proscrire, mais, comme inconsolable, elle retient son fantôme sous une forme verbale et fictive. Hantés par une structure élémentaire dont il est probable que les racines plongent dans leurs passés respectifs, Fidji en conserve la nostalgie et, au moins en paroles, ne parvient pas à s'en détacher ; l'ancien Japon en apercevait les limites, faisant, pour son compte propre, la découverte typiquement « médiévale » — mais perceptible aussi dans toute l'aire du Pacifique — que des sociétés qui aspirent seulement à se reproduire et subissent le changement plutôt qu'elles ne le souhaitent, peuvent, sans quitter les voies de la parenté, trouver dans le grand jeu des alliances matrimoniales le moyen de s'ouvrir à l'histoire et les conditions d'un devenir calculé.



C'est encore vers une région du monde austronésien qu'une autre comparaison inspirée du *Genji monogatari* va maintenant nous conduire. Le lecteur a déjà eu l'occasion de noter (*supra*, p. 109) la place importante faite aux parents maternels, dans une société d'esprit cognatique ou, comme dit McCullough (1967 : 113) bilatéral, que reflète une nomenclature de parenté très sommaire. Celle-ci ne semble guère avoir changé depuis le x^e siècle jusqu'à nos jours. A l'époque ancienne, elle séparait les cousins des germains, mais distinguait ceux-ci en aînés et en cadets ; dans la première génération ascendante, elle séparait les parents des oncles et des tantes, et, dans la première génération descendante, les enfants des neveux et nièces. Sans distinguer davantage les lignes, un même terme *iloko* rassemblait les cousins au premier degré et d'autres, plus éloignés.

Comme une sorte de leitmotiv, le *Genji monogatari* revient constamment sur le même thème : aussi bien à la périphérie

qu'au sein de la famille impériale, le rang d'un individu dépend, non seulement de ses ascendants paternels, mais de l'influence reconnue aux parents du côté maternel (I : 13, 15). « Même pour le fils d'un empereur, la position de la mère fait toute la différence. Regardez Genji [fils d'empereur]. C'était le plus doué de tous, et cependant, il a été réduit à la roture. Son grand-père maternel n'était pas assez important, et sa mère occupait un rang inférieur parmi les dames de la cour [...] Même la fille d'un prince ou d'un ministre se trouve désavantagée si la famille de sa mère n'a aucune influence. Son père ne peut faire les choses qu'on attendrait de son rang » (II : 332). En effet, ce qui est vrai d'un sexe ne l'est pas moins de l'autre : « Même une fille de sang impérial serait sans avenir si elle n'avait pas d'oncles maternels pour la soutenir et vers qui elle puisse se tourner » (II : 886). Rien d'étonnant donc, à ce qu'un jeune homme soit ainsi exhorté : « Trouve-toi une femme, et des beaux-parents utiles » (II : 941).

Sur ce point, le *Eiga monogatari*, chronique historique de peu postérieure au roman, lui fait fidèlement écho : « Pour sa carrière, un homme dépend de la famille de sa femme » (W. H. & H. C. McCullough, 1980, I : 296). Les traducteurs et commentateurs y insistent : « Un thème constant dans le *Eiga* est que les fortunes princières sont l'affaire des parents maternels » (*id.*, I : 35 ; cf. aussi W. H. McCullough, 1967 : 126-127).

Pendant cette période de l'histoire du Japon, le clan Fujiwara avait su exploiter à fond ces principes. Il s'était assuré la réalité du pouvoir en faisant systématiquement épouser ses sœurs et ses filles par les héritiers au trône impérial. Les Fujiwara tournaient ainsi à leur profit l'usage, par l'empereur régnant, de se retirer après avoir donné naissance à un fils, ce qui, pendant l'enfance et la jeunesse de celui-ci, laissait le champ libre à l'impératrice douairière et à sa famille. Il n'est d'ailleurs pas certain que ses alliés par mariage dussent contraindre l'empereur à une retraite prématurée (bien qu'ils y eussent un intérêt majeur) car on trouve des exemples de la même coutume dans d'autres régions du Pacifique, notamment aux îles de la Société où le père devenait le sujet de son fils sitôt né (mais exerçait le pouvoir en son nom, et restait plus tard pour lui un rival redoutable) en vertu du principe, conforme à nos considérations initiales, que l'enfant était

supérieur à son père et à sa mère du fait qu'il cumulait en lui le *mana* des deux parents.

Si l'on regarde un peu plus loin (mais sans quitter le monde austronésien auquel, hors le langage, le Japon se rattache par tant de liens) certaines analogies ne manqueront pas d'apparaître entre de tels usages et ceux qu'avec un décalage de plusieurs siècles, attestent les pratiques dynastiques de l'Imerina, région du centre de Madagascar. Pour apaiser les inquiétudes que pourrait inspirer ce saut non seulement dans l'espace mais aussi dans l'histoire, on fera remarquer que les usages en question ont subsisté jusqu'à l'époque contemporaine. La princesse Yi Pangja, japonaise de naissance, qui, en 1981, m'accorda une audience dans son palais de Seoul, écrit dans son autobiographie (1973 : 67-68) : « La tendance de l'histoire coréenne moderne était que la famille de la reine s'emparât du pouvoir et dirigeât en fait le pays, avant d'être supplantée par une autre famille ». Elle explique ainsi pourquoi la raison d'État exigea son mariage avec le dernier prince héritier du royaume de Corée après que le Japon l'eut conquis : le gouvernement japonais devenait ainsi « beau-père » du futur souverain. On peut donc introduire dans la discussion les faits malgaches, qui sont tout de même moins récents.

On sait que l'Imerina, alors divisé en quatre petits royaumes, fut, à la fin du XVIII^e siècle, réuni par le souverain de l'un d'eux, Andrianampoinimerina, lequel étendit par la suite son hégémonie sur la majeure partie de l'île. Or, le règne de ce puissant monarque offre deux aspects paradoxaux. En premier lieu, il réforma l'ordre de succession au trône, qui se faisait antérieurement par les mâles, pour la réserver à la descendance de ses sœurs. En second lieu, bien qu'il ne cessât d'insister sur la primauté du pouvoir monarchique, il semble qu'il ait gouverné en s'appuyant sur une assise populaire ou, plus exactement, en partageant l'exercice du pouvoir avec une oligarchie : « Il est remarquable de voir comment, durant son règne, les hommes les plus capables de son entourage agissaient toujours de concert avec lui, et souvent même prenaient en quelque sorte les devants pour faire adopter les mesures les plus utiles, les plus justes et parfois les plus sévères » (R. P. Malzac, 1912 : 136).

L'auteur dont on vient de citer l'opinion, corroborée par

d'autres sources, a aussi émis l'hypothèse que les deux paradoxes pourraient bien être liés. Il se demande, en effet, si la prédilection d'Andrianampoinimerina pour la descendance féminine ne répond pas à l'idée « qu'une femme étant naturellement plus docile qu'un homme aux conseils de chefs expérimentés, procurera plus sûrement le bonheur de son peuple ». Et il ajoute aussitôt : « D'après certains vieux Malgaches fort au courant des généalogies et des usages de la cour, il avait formellement transmis à la nation cette idée fort étrange [...] Elle ne pouvait que sourire aux grands du royaume qui, avec une reine, pouvaient espérer gouverner à leur gré » (*ibid.*).

Nul ne songerait à prêter un crédit sans limite aux récits sur les débuts de la dynastie Merina recueillis en langue malgache par le P. Callet dans son *Tantaran' ny Andriana*. Ces récits ont manifestement un caractère légendaire, souvent même mythique. Ils présentent cependant un grand intérêt parce qu'ils illustrent, sinon des événements réels, du moins la façon dont les sages malgaches concevaient et, dans une large mesure, reconstruisaient un lointain passé pour le mettre en accord avec l'histoire récente, celle-ci bien attestée, et le cas échéant pour la justifier. On ne cherchera donc pas dans la première partie de l'*Histoire des rois* — traduction du titre original — des données authentiques, mais plutôt un schème idéologique répondant au besoin de conceptualiser l'ordre social : non l'histoire vraie, mais le modèle qu'au milieu du XIX^e siècle des mémorialistes et des penseurs politiques en proposaient.

Selon ce modèle, l'origine de la dynastie Merina remonterait aux Vazimba, occupants antérieurs sinon premiers occupants du pays, et maîtres de la terre, *tompotany* (Callet, I : 8). Deux reines de cette race, respectivement mère et fille ou sœurs selon les versions, épousèrent des nouveaux venus et donnèrent naissance aux premiers rois qui se succédèrent d'abord entre frères, puis de père en fils. Dans leurs mariages successifs, on note une alternance remarquable d'alliances endogames et d'alliances exogames. Vers le milieu du XVII^e siècle, semble-t-il, un de ces souverains, Andrianjaka, expulsa les Vazimba de Tananarive où ils régnaient depuis plusieurs générations. En compensation, il leur donna des terres en apanage et leur conféra de grands privilèges : eux seuls pourraient officier à

certaines rituels, présider à la circoncision des fils de rois ; leurs morts, considérés comme « restes sacrés », seraient dorénavant l'objet d'un culte.

Or, si la dynastie Merina se veut issue de reines Vazimba comme les traditions l'affirment, les Vazimba et leurs descendants constituent par rapport à elle une lignée de frères de mères ; et dans les privilèges à eux concédés moyennant leur renonciation au pouvoir, on aperçoit sans peine une analogie avec ceux qui, par le monde, sont si souvent attribués aux maternels : divinisés, dotés de prérogatives rituelles vis-à-vis de leurs neveux utérins et jouant un rôle important lors de leur circoncision. Il est notable qu'à Madagascar, les alliances initiales entre les deux lignées se renouvelèrent au fil des générations. Quand, à la fin du XVIII^e siècle, Andrianampoinimerina acheva de réduire les Antehiroka, derniers descendants des Vazimba (Callet, I : 8), il leur accorda un traitement de faveur pour la raison qu'ils étaient issus d'une des épouses de son ancêtre Ralambo, et lui de l'autre : « Vous et moi, dit-il aux Antehiroka, sommes une seule personne, car je suis le fils de la première épouse de Ralambo et vous êtes les fils de la seconde épouse » (Callet, III : 98). Un doute plane sur le rang des épouses, car on lit ailleurs que Ralambo choisit pour successeur son fils puiné Andrianjaka, parce qu'il avait pour mère sa première et principale épouse, fille d'un puissant chef Vazimba. Peut-être est-ce même en raison de son ascendance maternelle qu'Andrianjaka, plus *vasu* polynésien que nature, entreprit comme on l'a dit plus haut de déposséder les Vazimba, et les chassa du nord de l'Imerina.

Andrianampoinimerina succéda vers 1787 à son grand-père maternel, qui le désigna de préférence à son propre fils, lequel n'avait alors pas d'enfant. Un lien féminin s'introduisit donc dans la succession dynastique, et il est de fait que, pendant toute sa vie, Andrianampoinimerina se réclama, à travers sa mère, non de son grand-père mais de sa grand-mère Rasoherina, comme si elle était la véritable tige de sa lignée. Cela semble toutefois insuffisant pour expliquer le bouleversement qu'il imposa à l'ordre successoral en faisant de ses sœurs « le grand foyer » d'où sortiraient les souverains de l'Imerina : même son fils, qui lui succéda sous le nom de Radama I^{er}, méritait à ses yeux ce droit, moins par héritage paternel que

parce qu'il descendait de Ramorabe, reine d'Ambohidratimo, et parce qu'il était le fils adoptif de Ralesoka, sa sœur aînée, elle-même sans enfant et épouse du roi de Tananarive (Malzac : 158). Andrianampoinimerina fondait ainsi sur des liens cognatiques la réunification, par lui accomplie, du royaume que son bisaïeul, fidèle à la succession agnatique, avait, vers la fin du XVII^e siècle, partagé entre ses quatre fils.

Des épisodes significatifs jalonnent les étapes de cette réunification. On ne sait pas exactement qui était Rasoherina, mais les chroniques donnent à son personnage une importance stratégique : seule princesse, dans l'*Histoire des rois*, héroïne d'un roman d'amour narré dans le détail ; princesse aussi à filiation controversée. On la dit tantôt proche parente des souverains d'Ambohimanga dont le fils, héritier au trône, s'éprit d'elle bien qu'elle fût mariée à un prince étranger (Callet, II : 702) ; tantôt fille d'un prince étranger, mais alors sœur de Ramorabe, grand-mère d'Andrianampoinimerina et épouse du roi d'Ambohidratimo (Callet, II : 700, n. 5). Dans les deux hypothèses, Rasoherina conjugue en sa personne des traits endogames et exogames.

On vient de citer Ramorabe ; cette aïeule joua un rôle décisif dans le processus qui conduisit son petit-fils au trône et aboutit à la réunification de l'Imerina. A l'époque où ce territoire restait divisé en quatre royaumes et où Andrianampoinimerina n'était encore lui-même, par sa mère, que le petit-fils du roi d'Ambohimanga, sans espérances dynastiques puisque celui-ci avait un fils, il alla à Ambohidratimo rendre visite à sa grand-mère. Ce fut elle qui lui révéla sa destinée et commença d'œuvrer pour son succès (Callet, II : 737 sq.). Car cette princesse avait partie liée avec les Antehiroka dont elle gagna le concours contre ses propres fils pour faire régner Andrianampoinimerina, moyennant la promesse de respecter leurs coutumes ancestrales. En d'autres circonstances, elle fit mettre à mort le souverain régnant, son petit-fils, parce qu'il avait commis des exactions chez les Antehiroka (Callet, II : 759). De son côté, le futur Andrianampoinimerina aura besoin d'un large soutien populaire pour supplanter son oncle utérin Andrianajafy. Ce rôle des Antehiroka ressort bien d'une chronique locale (Délivré, 1974 : 334).

Tout porte à croire, donc, que l'accession disputée d'Andria-

nampoinimerina au trône, la réunification réussie de l'Imerina, ne furent rendues possibles que par le retour à une configuration socio-politique temporairement écartée au profit de la succession agnatique : alliance de deux (parfois aussi trois) lignées qui subordonnent à des ambitions communes leurs rapports tout à la fois antagonistes et complémentaires en tant qu'elles sont, l'une vis-à-vis de l'autre, des paternels ou des maternels, des preneurs ou des donneurs de femmes, des détenteurs de puissance temporelle ou spirituelle, des conquérants ou des autochtones ; ou encore, comme on disait au Moyen Age, en tant qu'elles relèvent de la « race » ou de la « terre ». Les liens cognatiques deviennent alors la clé de voûte du système.



Les historiens de Madagascar ne semblent pas avoir prêté attention au bouleversement analogue qui eut lieu exactement à la même époque en Afrique du Sud, dans le royaume Lovedu. Depuis au moins le début du XVII^e siècle, la royauté était exercée par les mâles qui se succédaient de père en fils. Vers 1800 le souverain régnant décréta ses fils inaptes et transmit le pouvoir royal à sa fille ; la succession se fit désormais de femme en femme. (E. J. Krige, 1975). L'auteur à qui l'on doit ces informations interprète ce changement de ligne pratiquement dans les mêmes termes que le P. Malzac pour Madagascar (*supra*, p. 116). Ajoutons que les reines étaient toujours engendrées par un frère ou demi-frère de leur mère en vertu d'une règle incestueuse tenue secrète, et qu'elles avaient habituellement pour conseiller principal un oncle maternel qui détenait le pouvoir temporel ; la formule lovedu cumule donc sur la même personne les fonctions exercées dans l'ancien Japon par les parents maternels et, on va le voir, à Madagascar, par les premiers ministres en même temps consorts de la souveraine.

Krige explique la réforme par le fait que le dernier roi avait de ses nombreuses épouses des fils rebelles qui cherchaient à l'évincer et rivalisaient farouchement entre eux pour s'emparer du pouvoir. La succession en ligne féminine évita au royaume de se désintégrer en créant un équilibre durable entre les

fonctions rituelles dévolues à la reine et les fonctions politiques assumées par son conseiller maternel.

Chez les Lovedu et à Madagascar, c'est donc comme un remède à la rivalité entre agnats que la succession en ligne utérine fait son apparition sous ses deux modalités concevables : au Japon, l'exercice du pouvoir par les maternels ; et, chez les Merina et les Lovedu, la succession de mère à fille. Ces modalités peuvent, d'ailleurs, partiellement se recouvrir. Nous venons de le noter pour les Lovedu, et il semble qu'à diverses reprises, l'ancien Japon qui illustre si nettement la première ait au moins frôlé la seconde. A preuve cette réflexion de l'empereur Go-Ichijô (début du XI^e siècle) à la naissance de sa fille Shôshi (nommée comme sa grand-mère paternelle qui était en même temps la sœur de sa mère), que cite le *Eiga monogatari* : « Il serait absurde de se plaindre que l'enfant soit une fille ; cela pourrait être différent si les sages empereurs du passé n'avaient jamais intronisé une femme comme souverain. » (W. H. & H. C. McCullough, 1980, II : 725). W. H. McCullough (1967 : 105-127) a bien montré qu'au Japon, à la même époque, une femme noble apportait à son mari sinon toujours des terres, en tout cas un palais, et que ces demeures princières se transmettaient le plus souvent en ligne maternelle. La femme y résidait habituellement, et son mari la visitait chez elle ou bien chez ses parents.

Les Lovedu poussaient beaucoup plus loin ces principes, puisque leur reine n'avait pas le droit d'avoir un mari mais seulement des amants. Il est, en revanche, frappant que son droit d'épouser elle-même des femmes et d'être le « père » légal de leurs enfants aboutit en quelque sorte à un patrilinéarisme inversé. De même, le mode de reproduction des reines par des unions incestueuses constituait, de son côté, ce qu'on pourrait appeler un matrilinéarisme inversé. Ces deux modes de reproduction permettaient, au surplus, d'équilibrer l'endogamie extrême de l'un et l'exogamie de l'autre, car la reine épousait des femmes choisies en dehors de la lignée royale.

De ces structures inversées, la comparaison des institutions royales de Madagascar avec les usages de l'ancien Japon va nous offrir un autre exemple. Par-delà les interprétations psychologiques et politiques de Malzac et de Krige, elle permet, semble-t-il, d'atteindre un schème sous-jacent, commun à

plusieurs royautes archaïques, et révélateur de la façon dont les structures de parenté s'organisent ou se réorganisent quand émergent en leur sein des formes rudimentaires de l'État. Loin que ces liens tendent à s'oblitérer, on leur porte un très vif intérêt et on les manipule. Comme le notent W. H. & H. C. McCullough (1980, II : 827) à propos du Japon médiéval : « Pour réussir à la cour Heian, rien ne pouvait remplacer les liens de parenté. » Plus près de nous dans l'espace, qu'on pense au jeu incroyablement compliqué d'alliances matrimoniales qu'au XIII^e siècle conçut Blanche de Castille pour réaliser ses desseins politiques.

Tournons-nous donc à nouveau vers Madagascar, dont la situation semble très comparable à celle du Japon de l'époque Heian, sauf que les pouvoirs y sont autrement pondérés. Mais les ethnologues savent bien que la relation avunculaire — dans les sociétés sans écriture, première ébauche de tels systèmes — témoigne déjà d'une grande instabilité : selon les cas, des privilèges identiques appartiennent à l'oncle maternel ou au neveu utérin. A Fidji et dans les îles voisines, le neveu s'empare impunément des biens de son oncle. La relation inverse prévaut chez les Tsimihety du nord de Madagascar : « Lors des plus importants sacrifices, les maternels doivent être invités ; le frère de la mère reçoit un rôle rituel [...] il peut exiger de son neveu tout ce qu'il lui plaît en fait de nourriture et de boisson » (P. J. Wilson, 1967 : 149). Quand Andrianampoinimerina créa un corps de représentants personnels chargé de contrôler l'exécution de ses ordres dans les provinces, il les nomma de façon révélatrice *radintany*, « époux de la terre » ; terme bien en accord avec la nature originelle de la dynastie Merina, issue de nouveaux venus qui « épousèrent la terre » en la personne des sœurs ou filles des premiers occupants, maîtres du sol. Ce n'est sans doute pas seulement à l'époque évoquée par Andriamasinavalona, arrière-petit-fils d'Andrianjaka, que des Antehiroka furent intimement liés aux souverains « qui en avaient fait leurs conseillers et les avaient associés à la garde de l'État » (Callet, I : 571).

Les considérations qui précèdent jettent un jour sur les formes en apparence aberrantes que prit l'exercice du pouvoir pendant le dernier demi-siècle de la dynastie Merina. Le trône ne fut plus occupé pratiquement que par des femmes, descen-

dantes des sœurs d'Andrianampoinimerina, comme il l'avait voulu, tandis qu'une lignée de premiers ministres détenait le pouvoir réel ; l'un d'eux fut même l'amant en titre des trois dernières reines. Ces ministres descendaient de Andriantsilavo, dont Andrianampoinimerina avait déjà fait son conseiller intime (Chapus et Mondain, 1953 : 9). Ainsi, le rôle de cette lignée originaire de l'Avaradrano, le plus ancien district de l'Imerina, s'étendit sur plus d'un siècle. Or, elle se prévalait non seulement d'ancêtres Tsimiambolahy et Tsimahafotsy, grâce à l'aide desquels Andrianampoinimerina avait pu s'emparer du trône, mais aussi d'ancêtres Antehiroka, donc Vazimba ; elle détenait même, encore au XIX^e siècle, une partie des terres jadis concédées à ceux-ci (Callet, I : 569-574 ; 571, n. 5).

Mais, au lieu de restaurer la vieille alliance en lui rendant sa forme première, la réforme d'Andrianampoinimerina fit basculer, de l'autre côté de ce point d'équilibre, le système qui l'avait pour un temps remplacée. La succession se transforma d'agnatique en utérine et, de ce fait, les rôles respectifs des deux lignées furent intervertis. Même si les derniers Antehiroka ne pouvaient épouser les reines que de la main gauche, les connotations sexuelles de la « race » et de la « terre » s'en trouvèrent permutées. C'était toujours le même système, mais représenté par son image en miroir.

En revanche, cet état final du système le rapproche davantage encore de celui en vigueur au Japon de l'époque Heian ; avec cette différence, toutefois — mais il suffit de l'énoncer pour apercevoir la symétrie des deux formules — que les Fujiwara faisaient épouser leurs sœurs ou leurs filles par des empereurs contraints d'abdiquer en faveur d'héritiers en bas âge, au nom desquels leurs grand-père ou oncles maternels exerçaient le pouvoir, tandis qu'ici, les Antehiroka (ou soi-disant tels) éliminent physiquement, au besoin, l'occupant du trône (ce fut le sort de Radama II), et font régner des héritières qu'ils obligent à les prendre pour favoris, afin d'exercer le pouvoir en leur nom comme « époux royaux [...] titre du chef qui exerce le commandement et remplit les fonctions de premier ministre » (Callet, II : 718). Au Japon, lit-on dans le *Okagami* (H. C. McCullough, 1980), le régent Fujiwara Michinaga (966-1027) fut le beau-père successif de trois empereurs.

Huit siècles plus tard, à Madagascar, le ministre Rainilaiarivony épousa successivement trois reines.

Du temps de Ramorabe, les Antehiroka, descendants des Vazimba, aidèrent le futur Andrianampoinimerina à conquérir le pouvoir royal. De même, dans le Japon du VII^e siècle, le fondateur historique du clan Fujiwara contribua fortement à établir la monarchie absolue au profit de la lignée impériale. Comme les Vazimba, les Fujiwara reçurent des offices religieux héréditaires, à charge pour eux de célébrer les rites de la cour et de présider aux grandes cérémonies. Et comme les Antehiroka qui se réclamaient des Vazimba, les Fujiwara prétendaient descendre d'un clan lui aussi largement mythique, les Nakatomi.

Il est donc révélateur que les plus anciens textes japonais offrent une sorte de projection rétrospective, agrandie aux dimensions du mythe, de cette relation duelle attestée par l'histoire entre deux lignées. Quand Amaterasu, déesse solaire et tige de la lignée impériale, offensée, s'enferma dans une grotte et priva les dieux de sa lumière, ceux-ci recoururent à une ruse pour l'en tirer. Mais il fallait l'empêcher de regagner son refuge. Le dieu ancêtre des Nakatomi s'y employa avec un associé, en lui barrant la retraite avec une corde tendue, et en chantant un hymne religieux (*Nihongi*: I, 45-49 ; *Kojiki*: 84-85). Soit deux moyens, l'un négatif et l'autre positif de la contraindre, qui préfigurent les manœuvres à double sens du clan Fujiwara vis-à-vis de la famille impériale, et où il est tentant de reconnaître aussi le mélange de séduction et de violence dont, selon des récits authentiques, les ministres malgaches du XIX^e siècle usèrent en diverses circonstances sur la personne de leurs reines.

OUVRAGES CITÉS

ASTON, W. G. :

1896 *Nihongi* (Transactions and Proceedings of the Japan Society. London. Supplement I), 2 vol., London.

CALLET, le P. :

- 1953-1958 *Histoire des rois*, trad. française du *Tantaran' ny Andriana* par G. S. Chapus et E. Ratsimba, 3 vol., Tananarive.

CHAPUS, G. S. et G. MONDAIN :

- 1953 *Rainilaiarivony : un homme d'État malgache*, Paris.

DÉLIVRÉ, A. :

- 1974 *L'Histoire des rois d'Imerina. Interprétation d'une tradition orale*, Klincksieck, Paris.

Eiga Monogatari, voir : W. H. and H. C. McCullough 1980.

Genji monogatari, voir : Seidensticker.

GROVES, M. :

- 1963 « The Nature of Fijian Society : A Review », *Journal of the Polynesian Society*, 72.

Kojiki, voir : Shibata.

KRIGE, E. J. :

- 1975 « Divine Kingship, Change and Development » in Fortes and Patterson, eds. *Studies in African Social Anthropology*, London.

MCCULLOUGH, H. C. :

- 1980 *Okagami, the Great Mirror. Fujiwara Michinaga and his Time*, Princeton University Press.

MCCULLOUGH, W. H. :

- 1967 « Japanese Marriage Institutions in the Heian Period », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 27, Cambridge, Mass.

MCCULLOUGH, W. H. and H. C. :

- 1980 *A Tale of Flowering Fortunes. Annals of Japanese Aristocratic Life in the Heian Period (Eiga monogatari)*, 2 vol., Stanford University Press.

MALZAC, le P. :

- 1912 *Histoire du royaume hova*, Tananarive.

NAYACAKALOU, R. R. :

1955-1957 « The Fijian System of Kinship and Marriage », *Journal of the Polynesian Society*, 64, 66.

Nihongi, voir : Aston.

Okagami, voir : H. C. McCullough 1980.

SAHLINS, M. D. :

1962 *Moala. Culture and Nature on a Fijian Island*, Ann Arbor.

SEIDENSTICKER, E. G. :

1978 *The Tale of Genji*, by Murasaki Shikibu (*Genji monogatari*).
Tut Books, Ch. E. Tuttle Company, 2 vol., Tokyo.

SHIBATA, M. et M. :

1969 *Kojiki*, Maisonneuve et Larose, Paris.

Tantaran' ny Andriana, voir : Callet.

WILSON, P. J. :

1967 « Tsimihety Kinship and Descent », *Africa*, XXXVII/2.

YI PANGJA :

1973 *The World is One. Princess Yi Pangja's Autobiography*, Taewon Publishing Co., Seoul and Los Angeles.

ZONABEND, F. :

1980 *La Mémoire longue*, P.U.F., Paris.

DU MARIAGE DANS UN DEGRÉ RAPPROCHÉ

En dépit de connaissances accrues et d'un immense travail de réflexion théorique, un vieux problème continue de ramper dans l'esprit des spécialistes de la parenté et du mariage, historiens des institutions et ethnologues. Comment se fait-il que des sociétés très diverses, quand elles tolèrent ou défavorisent les unions dans des degrés rapprochés, les permettent entre enfants nés du même père mais de deux mères, et les proscrivent dans le cas inverse bien que la règle de filiation soit, chez elles, patrilinéaire, ou tout au moins qu'une telle orientation prévale dans les conduites ou dans l'idéologie ?

De cette contradiction apparente, Athènes offre un exemple classique, mais il ne semble pas que, depuis des siècles, la solution ait beaucoup progressé. La question posée par Hume : « Quelle pouvait être la raison pour laquelle les lois grecques permettaient d'épouser la sœur du côté du père et défendaient d'épouser celle du côté de la mère ? » (*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, section iv) — et à laquelle il donne une réponse que nous jugeons aujourd'hui inadéquate — refait surface, presque dans les mêmes termes, après deux cent trente ans : « (...) si seule compte l'hérédité paternelle, comment expliquer l'existence à Athènes d'une loi interdisant toute union entre enfants nés d'une même mère, mais de pères différents ? » (Loraux, 1981 : 130). Contrairement à Athènes, nous ignorons presque tout du mode de descendance des anciens Sémites, de son évolution ou de ses fluctuations depuis les temps archaïques jusqu'à Ezechiel et au-delà. Mais, à propos de la Bible qui distingue en plusieurs endroits les deux demi-sœurs, l'une épousable et l'autre pas, les spécialistes se

posent depuis longtemps la même question (Westermarck, 1922, II : 95-97).

La même difficulté confronte les ethnologues à propos des sociétés sans écriture. Les Indiens Kwakiutl de la Colombie britannique — auxquels on reconnaît généralement une orientation patrilinéaire, nonobstant les règles hybrides qui présidaient chez eux à la transmission des rangs et des titres — autorisaient le mariage entre germains de même père, mais non entre ceux nés de même mère. Il s'agissait pour eux d'un principe si indiscutable qu'en l'énonçant, George Hunt, l'informateur de Boas, éprouvait le besoin d'ajouter : « Je n'ai jamais vu quelqu'un faire cela (*i.e.* le mariage du dernier type), et personne ne m'a dit que cela se faisait dans d'autres tribus. » (Boas, 1921 : 1345). C'est sur cette coutume récurrente dans le temps et dans l'espace que, sans prétendre la tirer complètement au clair, j'aimerais présenter ici quelques remarques inspirées quand je lisais son beau livre, par l'envie de pouvoir répondre à la question de M^{me} Nicole Loraux.

En premier lieu, la règle athénienne illustre un cas particulier d'une situation plus générale : celle de sociétés inégalement mais toujours nettement orientées vers la prédominance du droit paternel, où cependant — selon la juste expression de J.-P. Vernant (1974 : 112) à propos de la Grèce — « les règles de prohibition de l'inceste sont plus strictes du côté maternel ». Les exemples directs ou indirects sont si nombreux par le monde qu'il suffira d'en citer quelques-uns pris au hasard, sans alourdir par des références une énumération dont je ne chercherai pas à dissimuler le caractère impressionniste.

A Sumatra, les Karo Batak ont un terme spécial pour les cousins dont les mères appartiennent au même clan, mais non pour ceux dont les pères sont dans ce cas, et qui seuls peuvent, à la rigueur, se marier. Les Buna de Timor interdisent formellement le mariage avec la cousine parallèle matrilatérale. Il en est de même, un peu partout, à Madagascar.

En Polynésie, à Tonga, les germains de même père sont tenus pour des rivaux, donc dans un rapport de parenté plus éloigné que les germains de même mère, dits « de la même corde ». Palau, en Micronésie, prohibait le mariage entre enfants de sœurs.

Trois rapides sondages en Afrique, du Nigeria au Ghana,

chez les Bantous centraux, chez les Nilotiques enfin, donnent des résultats comparables. Comme à Tonga, les Yoruba considèrent que les enfants de même mère sont plus proches les uns des autres que ceux de même père. Les Itsekiri prohibent le mariage entre *omere*, personnes ayant une femme pour ancêtre commun, et le tolèrent entre *egusa*, personnes dont l'ancêtre commun est un homme. La terminologie de parenté du Bénin assimile les germains utérins à des germains complets. Les Edo du Nord-Ouest autorisent le mariage entre demi-germains de même père. Plusieurs peuples du Nigeria septentrional interdisent le mariage avec tout parent du côté de la mère, mais le permettent avec des parents éloignés du côté du père. Au Ghana, les Gonja prohibent le mariage avec la cousine parallèle matrilatérale, leurs voisins LoWiili entre les descendants de sœurs. Les Luapula de Zambie l'interdisent dans le lignage et même dans le clan de la mère. Chez les Bantous patrilineaires où le roi épouse sa demi-sœur, les utérines, non les agnates, sont les plus rigoureusement défendues. Ainsi, les Baganda, qui proscrivent le mariage dans le clan de la mère, restreignent l'inceste royal à la demi-sœur agnatique ; en revanche, les Bantous matrilineaires ne le conçoivent qu'avec une demi-sœur utérine, mais alors, les fils de cette sœur ne peuvent succéder parce qu'assimilés aux fils ordinaires du roi. Les Tswana désapprouvent le mariage avec la cousine parallèle matrilatérale, « trop semblable à la sœur » disent-ils. Les Venda proscrivent le mariage avec la fille de la sœur de la mère. Chez les Nuer du Haut-Nil, enfin, il n'est pas de pire forme d'inceste que celui avec une femme apparentée par la mère. Se plaçant à un point de vue plus général, F. Héritier (1981 : 104) note que les systèmes de parenté du type omaha, fréquents en Afrique, « n'admettent pas le mariage avec la fille de la sœur de la mère. »

Abordons maintenant le problème par un autre biais. L'Afrique et la Nouvelle-Guinée offrent maints exemples de systèmes de parenté qui permettent de transformer des agnats en non-agnats ou le contraire, tantôt en droit, tantôt seulement en fait. Pour la Nouvelle-Guinée, le cas des Mae Enga, celui des Tombema Enga, ou encore celui des Manga, ont été trop longuement décrits, analysés et discutés pour qu'il soit nécessaire d'y revenir. Et on sait qu'en Afrique aussi, il est

fréquent qu'un lien féminin dans une généalogie soit, après deux ou trois générations, compté pour un lien masculin de sorte que, même chez les Nuer, des cognats se trouvent métamorphosés en agnats.

A l'inverse, les lignages royaux des Yoruba parviennent à conserver un effectif restreint grâce à deux procédés complémentaires : ils expulsent de leur sein les collatéraux trop puissants, et ils incitent les collatéraux trop pauvres à s'assimiler au lignage maternel dans l'espoir d'obtenir des terres, mais en renonçant du même coup à leurs droits dynastiques. Après deux ou trois générations, ces anciens agnats devenus des cognats tombent définitivement en roture (Lloyd, 1960). Dans le même esprit, on a décrit chez les Basuto et au Buganda le mouvement régulier qui, au sein de la structure sociale, repousse vers la périphérie les collatéraux royaux au profit des descendants directs du souverain qui prennent leur place, et qui repousse plus loin encore les gens du commun, délogés à leur tour par les membres de la lignée royale. Ainsi se forme une catégorie spéciale de « princes paysans » ou « princes rejetés » qui restent sans doute des collatéraux en ligne agnatique, mais perdent les prérogatives de cet état à commencer par la principale : ils ne peuvent plus succéder. On observe les mêmes mécanismes chez les Shilluk, au Cameroun et à Bali. Les Swazi du sud de l'Afrique limitent l'effectif de la maison royale en créant de nouveaux sous-clans non successibles, dans lesquels le souverain régnant rejette progressivement ses collatéraux trop rapprochés du trône. Il en était de même dans l'ancien Japon : le code Taihō, promulgué en 701, retirait la qualité princière aux descendants de l'empereur à partir de la sixième génération (en fait, semble-t-il, plutôt la troisième ou la quatrième) ; dotés de nouveaux noms, ils devenaient des tiges de lignages appartenant à la noblesse ordinaire. Dans tous les cas, d'ailleurs, ces non-agnats *ad hoc*, si l'on peut dire, recommenceraient à procréer des agnats pour leur lignée d'origine chaque fois qu'un souverain viendrait à épouser une de leurs filles.

Faisons un pas de plus. On connaît en Nouvelle-Guinée et en Afrique des nomenclatures de parenté baptisées « systèmes omaha partiels » par les spécialistes de la première région, en ce sens que l'obliquité caractéristique des nomenclatures crow-

omaha n'apparaît que d'un seul côté au lieu des deux. Des africanistes s'expriment presque dans les mêmes termes : « Le principe de l'unité du lignage, posé par Radcliffe-Brown, s'applique seulement ici de façon unilatérale », écrit par exemple J. H. M. Beattie (1958 : 14) à propos d'un système où la cousine croisée matrilatérale et la fille de son frère sont, comme la tante maternelle, appelées d'un même terme « petite mère », et où tous les agnats de l'épouse, quel que soit leur niveau de génération, sont confondus par un homme sous les appellations « père (ou mère) de ma femme », alors qu'aucun terme englobant n'existe pour les époux des agnates sans distinction de génération.

L'analyse des formes néo-guinéennes suggère que des nomenclatures où la cousine croisée matrilatérale est appelée comme la mère ont peut-être pour but, en tout cas pour résultat, de distancer le retour des alliances avec le clan ou la lignée de la mère. Autrement dit, ces systèmes mettent moins d'obstacles, pour un homme, à un mariage d'un type conforme à ceux de ses agnates qu'ils n'en mettent, pour ce même homme, à un mariage conforme à ceux de ses agnats. Beattie explique l'asymétrie de la nomenclature de l'alliancé chez les Banyoro par le fait que chaque membre masculin du groupe agnatique d'Ego est conduit à nouer des liens avec une lignée d'affins différente (*l.c.*, p. 13). De même, les prohibitions matrimoniales des Tullishi, dont Nadel (1950 : 350) a mis l'asymétrie en évidence, s'éclairent, quand on les ramène à la règle qu'Ego, à qui sont interdites les femmes de son propre clan matrilineaire et du clan matrilineaire de son père, ne peut contracter un mariage du même type que son père et que le père de son père.

Nous avons donc affaire à des sociétés qui, pour beaucoup d'entre elles, défavorisent les cycles longs soit au profit de cycles courts (depuis le mariage par échange jusqu'à l'inceste royal avec la demi-sœur agnatique, en passant par le mariage avec la cousine croisée patrilatérale), soit au profit d'alliances entièrement nouvelles qu'on peut alors considérer comme des cas limites de cycles longs : poussés jusqu'à un point où la notion même de cycle s'annule. Ces sociétés s'offrent ainsi la liberté de choisir, selon le moment et l'occasion, entre des cycles d'alliance ultra-courts et des cycles tellement étirés

(qu'on pense aux Itsekiri déjà cités, qui prohibent le mariage entre personnes ayant un ancêtre commun jusqu'à la septième génération) que les alliances y deviennent systématiquement dispersées.

Il n'est pas jusqu'aux Lovedu, sur lesquels E. Krige et Leach ont fait naître ou entretenu tant d'obscurités, dont le cas ne doive être interprété de cette façon. Préférentiel avec la cousine croisée matrilatérale, le mariage lovedu ne relève pourtant de l'échange généralisé que comme un cas limite, où la différence avec l'échange restreint s'annihile en raison d'une inaptitude à penser les transactions matrimoniales autrement qu'au comptant. Dans un tel système, au lieu que les femmes s'échangent contre des femmes, elles s'échangent contre du bétail ; plus exactement, on donne du bétail pour avoir une femme et on rend une femme pour récupérer le bétail. Les cycles — qui ne se boucleraient qu'à condition de postuler une équivalence intégrale entre la femme et le bétail — avortent dès qu'une sœur de père renonce à faire valoir son droit au mariage de sa nièce avec son fils, ce qui ne peut manquer de se produire pour diverses raisons signalées par E. Krige elle-même. C'est alors une autre unité sociale : le *moloko* cognatique mais durable, qui prend le relais de la maison labile. Hantée, en raison de sa précarité même, par le court terme et la règle du « donnant, donnant », la maison doit, à plus ou moins brève échéance, s'effacer derrière le *moloko*, libre de ses stratégies matrimoniales. Le cas Lovedu offre donc une certaine analogie avec celui des Mambila du Cameroun occidental qui pratiquent eux aussi deux types de mariage : le mariage par échange où les partenaires reçoivent l'équivalent exact de ce qu'ils ont donné, et le mariage par achat qui fournit à chacun l'occasion de spéculer à son profit exclusif, lequel est d'acquérir aux dépens du partenaire le plus possible de nouveaux membres, avant de renoncer au pouvoir procréateur de ses filles (Reh-fisch, 1960).

Dans ces conditions, comment faut-il interpréter la prédominance patrilinéaire attribuée à des groupes qui permettent le mariage dans un degré plus rapproché du côté du père que du côté de la mère ? Remarquons d'abord que ces groupes appartiennent pratiquement tous à des ensembles territoriaux où s'échelonnent des types de filiation ou de descendance dont

l'inflexion patrilinéaire ou matrilinéaire apparaît plus ou moins marquée. C'est le cas des Kwakiutl sur la côte nord-ouest de l'Amérique septentrionale. C'est aussi celui des peuples qui occupent la côte et l'intérieur du golfe de Guinée ; c'est enfin celui des Bantous centraux.

Les ethnologues, surtout en Angleterre, se sont ingénies à identifier et à dénommer les types extrêmes et les types intermédiaires à l'aide d'une terminologie probablement trop analytique qui distingue filiation et descendance, et qui caractérise l'une ou l'autre, ou bien les deux ensemble, par des vocables tels que « unilinéaire », « bilinéaire », « ambilinéaire », « multi-linéaire », « utrolatéral », « à double descendance », etc. On peut toutefois se demander si le choix de ces étiquettes et leur attribution ne dépendent pas de l'optique particulière de chaque enquêteur, plutôt que de propriétés distinctives attribuables aux sociétés elles-mêmes. Un examen sans préjugé de la littérature montre que, sous des noms différents, il s'agit souvent des mêmes règles ou de règles très voisines, et qu'on peut rarement trancher par oui ou par non la question de leur appartenance à un type. En passant d'une société à l'autre, et même à l'intérieur de chaque société, on observe des variations sensibles. Toutefois, celles-ci ne sont pas de nature, mais de degré.

En raffinant sur les détails, en voulant créer autant de cases qu'on croit saisir de nuances dans les systèmes, on méconnaît l'essentiel ; à savoir que les sociétés en question ne se distinguent pas les unes des autres par des modes particuliers de filiation ou de descendance. A des degrés divers, elles relèvent toutes de ce qu'à plusieurs reprises, pour échapper à l'équivoque des termes anglais *nonunilineal* et *bilineal* (et de leur traduction littérale), j'ai proposé d'appeler systèmes indifférenciés : ceux où les éléments du statut personnel, les droits et obligations héréditaires se transmettent indifféremment dans l'une ou l'autre ligne ou dans les deux, ce qui n'empêche pas qu'on puisse les penser comme distinctes. En appelant ces systèmes, on ne sait selon quels critères, tantôt non unilinéaires, tantôt bilinéaires, nos collègues anglais et américains les tirent, si l'on peut dire, du côté des systèmes à double descendance — allant même parfois jusqu'à les ranger sous cette rubrique — alors que, la fréquence des phénomènes

d'affiliation sexuelle dans les systèmes indifférenciés le prouve, ce sont plutôt les systèmes à double descendance qui se ramènent à un cas particulier, et comme poussé à la limite, des systèmes indifférenciés.

Dans de tels systèmes, la question n'est pas d'identifier un mode de filiation ou de descendance que chacun posséderait en propre. Il ressortait déjà, explicitement ou implicitement, des interprétations avancées par Audrey Richards dans son chapitre de *African Systems of Kinship and Marriage*, par Evans-Pritchard dans sa *Frazer Lecture* de 1948, enfin par G. Lienhardt dans un article, que le facteur vraiment pertinent est à chercher dans le pouvoir respectif, « *respective pull* » dit Richards, des paternels et des maternels ou, pour parler plus exactement, des preneurs et des donneurs.

En effet, comme preneur, un groupe se sert de ses hommes pour renforcer sa position ; comme donneur, il se sert de ses femmes, et cela, quel que soit le mode de filiation. Il arrive seulement que dans certaines sociétés — ou dans la même société à certaines époques, ou encore à la même époque dans des milieux différents de la société — ce rapport devienne tendu et que ce dynamisme imprime sa marque dans les mœurs. Il arrive aussi que le rapport soit ambigu, autrement dit, que la position de preneur ou de donneur apparaisse supérieure à certains égards, inférieure à d'autres. Un article récent de E. Bott sur le royaume de Tonga montre bien comment, dans une société très hiérarchisée et à descendance indifférenciée, des cycles d'échange peuvent néanmoins se boucler grâce à l'intervention de deux paramètres : le rang et le pouvoir qui varient en raison inverse l'un de l'autre ; avec ce résultat qu'au moment où se ferme le cycle, « le pouvoir politique se trouve éventuellement converti en un haut rang » (p. 57).

C'est de cette relation soit tendue, soit instable — ou les deux à la fois — que naît le cognatisme : « Même dans des cas où les liens du sang sont reconnus, les relations s'organisent de maison à maison, de sorte que le cognatisme fait son apparition comme le résultat d'une alliance entre des familles organisées de façon patriarcale. » (Vinogradoff : 306). Toutefois, l'aspect patriarcal que le grand historien du droit prête aux maisons alliées ne dérive pas nécessairement de ces vieux liens du sang,

antérieurs, selon lui, au cognatisme. Mieux vaudrait dire qu'au sein de l'alliance, la relation qui unit et oppose les preneurs et les donneurs oscille entre deux pôles. Ce mouvement oscillatoire peut se produire dans le temps, en raison de fluctuations démographiques au sein de la même société ; il peut aussi opposer durablement des sociétés entre elles, pour des causes plus profondes tenant à leur structure. Dans l'un et l'autre cas il engendre ce qu'on pourrait appeler des pseudomorphes : aspects de la structure sociale superficiellement perçus comme patrilinéaire ou matrilinéaire, au moyen desquels on définit à tort des systèmes qui ne sont en réalité ni l'un ni l'autre, parce que la règle de filiation ou de descendance, même quand elle existe, n'est pas le facteur opérant. Tous les débats sur les systèmes de parenté indo-européens demeurent encombrés par ce malentendu.

La primauté du rapport d'échange sur le critère unilinéaire, de l'alliance sur la filiation, explique enfin que les groupes échangistes puissent, simultanément ou successivement, pratiquer à leur gré l'exogamie qui permet de diversifier les alliances et de conquérir des avantages (au prix, d'ailleurs, de certains risques), et l'endogamie qui consolide et perpétue les avantages précédemment acquis (mais non sans exposer la lignée momentanément plus puissante aux dangers que représenteraient pour elle des collatéraux devenus des rivaux). Soit un double jeu d'ouverture et de fermeture répondant l'un à un modèle statistique, l'autre à un modèle mécanique : grâce à l'un on s'ouvre à l'histoire et on exploite les ressources de la contingence, tandis que l'autre assure la conservation ou le retour régulier des patrimoines, des rangs et des titres.

La question par laquelle débutait cet article était donc mal posée. Il ne s'agit pas de savoir pourquoi certaines sociétés favorisent des unions plus rapprochées du côté du père que de la mère, *bien que* le droit paternel semble y dominer. C'est, au contraire, *parce que* les paternels occupent la position la plus forte au titre de preneurs de femmes que l'endogamie offre surtout pour eux de l'intérêt, et qu'ils la pratiquent à leur profit. Les historiens nous apprennent qu'en France, jusqu'à Philippe Auguste, les filles de roi héritaient les apanages. Au XIII^e siècle, Philippe le Bel restreignit ce privilège aux seuls héritiers mâles, afin que les apanages revinssent plus tôt à la

couronne et pour empêcher qu'ils ne tombassent par les femmes dans des maisons étrangères ou ennemies. Le patrilinéarisme s'introduit donc comme un mode de l'endogamie, ou, plus précisément — l'endogamie en filiation indifférenciée assurant, elle aussi, la conservation des patrimoines — il en tient lieu. En effet, des résultats équivalents découlent, sous ce rapport, de la filiation indifférenciée *plus* l'endogamie, ou de la filiation patrilinéaire *plus* l'exogamie : en ce cas, la première constitue un rempart contre les périls éventuels inhérents à la seconde. Il est frappant que dans les familles royales de l'ancienne France, ou proches du trône, les unions exogamiques aient régulièrement permis à des paternels ou preneurs de capter des patrimoines fonciers, apportés en dot par des femmes procurées au-dehors.

Le déséquilibre entre preneurs et donneurs se manifeste aussi dans l'autre sens. Il n'est pas parfaitement clair pourquoi les Lozi de l'actuelle Zambie (anciennement Rhodésie du Nord) « disent qu'un homme ne peut épouser une femme avec laquelle il a des liens patrilinéaires » comme l'indique Gluckman (1950 : 173) qui ajoute : « la plupart des tribus de la Rhodésie du Nord ont des clans matrilineaires exogamiques, mais elles aussi interdisent le mariage entre ortho-cousins du côté du père ». Cependant, les Lozi ne sont pas matrilineaires, et, bien que Gluckman semble parfois hésiter sur la nature dernière de leur système, tout montre que celui-ci relève de la filiation indifférenciée. Il ressort aussi de multiples indications données par Gluckman que la position respective des preneurs et des donneurs différait, dans le passé, de celle qu'on observe dans des sociétés où le droit paternel n'est qu'une manière d'affirmer la supériorité des preneurs : même après le mariage (dont le divorce est l'issue presque normale), la femme reste liée en priorité à ses parents, le bétail du mariage payé par l'homme ne lui donne pas un droit automatique aux enfants de sa femme, la stérilité de celle-ci n'entraîne pas la rupture du contrat, la parenté du mari ne peut, après sa mort, faire valoir aucun droit sur ses veuves, les enfants appartiennent automatiquement, non à la famille du mari légal, mais à celles de leur mère ou de l'homme qui les a engendrés, les rites du mariage traduisent l'hostilité et la conciliation des deux lignages concernés... A l'attraction de la lignée agnatique (*pull of*

agnatic lineage ties), telle qu'elle s'exerce dans les sociétés patrilineaires ou censées telles, Gluckman oppose les motivations d'ordre territorial ou économique qui, chez les Lozi, peuvent pousser un homme à s'établir (*pull a man to settle*) dans la parentèle de sa mère, que ce soit du côté du père ou de la mère de celle-ci (*l.c.*, p. 201).

Plus démonstratif apparaît le Japon médiéval où le banquet de noces, *tokoroarawishi*, était un acte public par lequel la famille de la femme signifiait qu'elle acceptait le mari comme nouveau membre, appelé désormais à résider auprès d'elle. Avant le banquet, la mère de l'épousée, ou quelque autre femme âgée de la famille, servait des gâteaux de riz au jeune couple couché dans le lit nuptial, découvrait symboliquement la présence du mari et l'incorporait à sa nouvelle maison en lui faisant absorber de la nourriture cuite sur le foyer domestique (n. 158, vol. I, p. 297, de W. H. & H. C. McCullough dans leur traduction et commentaire du *Eiga monogatari*, chronique du XI^e siècle).

Il est vrai que les Kwakiutl, cités au début de ce chapitre, célébraient eux aussi l'entrée du gendre dans la maison de son beau-père ; de même, certaines indications suggèrent que dans les temps archaïques, on pouvait au Japon épouser la demi-sœur de mère différente et non l'autre (Aston 1896, I : 323). Toutefois, aux époques ici considérées, dans les deux sociétés la souveraineté politique se transmettait en ligne paternelle, et on peut se demander si l'ambiguïté de la position respective des preneurs et des donneurs n'y résultait pas de la coexistence de deux principes antagonistes, offrant entre eux une différence du même ordre que celle tracée par les historiens du Moyen Age entre pouvoir royal et liens de vassalité. Le trône impérial au Japon, la chefferie chez les Kwakiutl étaient en droit héréditaires dans la lignée agnatique ; mais des liens d'un autre type subordonnaient le gendre au beau-père. Selon les cas, le moment ou l'occasion, la balance peut alors pencher d'un côté ou de l'autre. Du VII^e au XI^e siècle, les empereurs du Japon se trouvaient dans la dépendance étroite de leurs maternels, car un même groupe donneur de femmes, les Fujiwara, s'était assuré la réalité du pouvoir en faisant systématiquement épouser ses sœurs et ses filles par le souverain régnant et ses successeurs éventuels. Or, on constate que les unions les plus

prochaines se nouaient du côté de la mère, à l'inverse des cas que nous avons jusqu'à présent envisagés : entre le VIII^e et le XI^e siècle, au moins trois souverains épousèrent une jeune sœur de leur mère¹.

On ne saurait exclure que la règle de Sparte, symétrique de celle d'Athènes (mariage permis entre enfants de même mère et de pères différents, au témoignage de Philon) ne soit interprétable à partir des mêmes considérations. En ce cas, la perplexité des auteurs athéniens devant la position privilégiée des femmes spartiates, jugée exorbitante, et devant la liberté de leurs mœurs, proviendrait de leur vision déformée d'une société où les donneurs de femmes surpasseraient les preneurs par le statut, le prestige ou le pouvoir. C'était sans doute le cas à Troie où Priam rassemblait dans son palais ses fils et ses gendres, avec leurs épouses et leurs enfants respectifs. J.-P. Vernant (*l.c.*, p. 74) relève dans l'*Iliade* et chez Apollodore plusieurs exemples de mariages légendaires d'un homme avec sa tante maternelle qui, note-t-il, ne pouvaient manquer d'étonner les Grecs. Documenté dans les moindres détails sur plusieurs siècles, le cas des Fujiwara semble de nature à éclairer, sous l'angle où je me suis placé, les conditions sociologiques favorables à ce type d'union, ou bien, en raisonnant *a contrario*, à l'autre type sur lequel les lois d'Athènes ont depuis plus longtemps dirigé l'attention.

OUVRAGES CITÉS

ASTON, W. G. :

1896 *Nihongi* (Transactions and Proceedings of the Japan Society, London), 2 vol., London.

BEATTIE, J. H. M. :

1958 *Nyoro Kinship, Marriage and Affinity* (International African Institute, Memorandum XXVIII).

1. Forme de mariage qui a pour prototype celui des deux divinités, respectivement fils de sœur aînée et sœur cadette de mère, dont fut issu Jimmu Tennô, le premier empereur du Japon doté d'une nature proprement humaine (Aston 1896, I : 108).

BOAS, F. :

- 1921 *Ethnology of the Kwakiutl* (35th Annual Report, Bureau of American Ethnology), 2 vol., Washington D.C.

BOTT, E. :

- 1981 « Power and Rank in the Kingdom of Tonga », *Journal of the Polynesian Society*, 90/1.

EVANS-PRITCHARD, E. E. :

- 1948 *The Divine Kinship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*, Cambridge University Press.

GLUCKMAN, M. :

- 1950 *Kinship and Marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal* (in *African Systems of Kinship and Marriage*, edited by A. R. Radcliffe-Brown and Daryll Forde, Oxford University Press.

HÉRITIER, F. :

- 1981 *L'Exercice de la parenté*, Gallimard-Le Seuil, Paris.

KRIGE, E. J. :

- 1975 « Asymmetrical Matrilateral Cross-Cousin Marriage — The Lovedu Case », *African Studies*, 34/4.

LEACH, Sir E. :

- 1961 *Rethinking Anthropology* (London School of Economics Monographs on Social Anthropology, N° 22) Athlone Press, London.

LIENHARDT, G. :

- 1955 « Nilotic Kings and their Mothers' Kin », *Africa*, XXV.

LLOYD, P. C. :

- 1960 « Sacred Kingship and Government among the Yoruba », *Africa*, XXX.

LORAUX, N. :

- 1981 *Les Enfants d'Athéna*, Maspero, Paris.

MCCULLOUGH, W. H. and H. C. :

- 1980 *A Tale of Flowering Fortunes. Annals of Japanese Aristocratic Life in the Heian Period*, 2 vol., Stanford University Press.

NADEL, S. F. :

- 1950 *Dual Descent in the Nuba Hills* (in *African Systems of Kinship and Marriage*, l.c.).

REHFISCH, F. :

- 1960 « The Dynamic of Multilineality on the Mambila Plateau », *Africa*, XXX.

RICHARDS, A. I. :

- 1950 *Some Types of Family Structure amongst the Central Bantu* (in *African Systems*, etc., l.c.).

VERNANT, J.-P. :

- 1974 *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, Paris.

VINOGRADOFF, Sir P. :

- 1920 *Outlines of Historical Jurisprudence*, Oxford University Press.

WESTERMARCK, E. :

- 1922 *The History of Human Marriage*, 3 vol., The Allerton Book Company, New York.

LE MILIEU ET SES REPRÉSENTATIONS

« Les êtres particuliers intelligents peuvent avoir des lois qu'ils ont faites : mais ils en ont aussi qu'ils n'ont pas faites. Avant qu'il y eût des êtres intelligents, ils étaient possibles ; ils avaient donc des rapports possibles, et par conséquent des lois possibles. »

MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, Livre I, ch. I.

STRUCTURALISME ET ÉCOLOGIE

C'est un grand plaisir pour moi de retrouver Barnard College après trente ans ou presque, et d'y être convié pour honorer la mémoire du Doyen Virginia Gildersleeve. Elle m'avait accueilli avec beaucoup de grâce quand, réfugié à New York pendant les années de guerre, j'allai me présenter à elle et la remercier de bien vouloir me charger d'un enseignement pendant la prochaine session d'été. Je devais cette invitation inespérée à la gentillesse de Gladys A. Reichard, et j'aimerais associer à l'hommage d'aujourd'hui cette excellente femme, grande ethnologue, qui enseigna ici pendant plus de trente ans. Nous nous étions connus lors des petites réunions qui préludèrent à la fondation du Cercle linguistique de New York, et je fréquentais sa maison proche de Barnard où elle aimait inviter des collègues et des amis. Elle écrivait alors son grand ouvrage *Navaho Religion*, dont l'orientation structuraliste préserve peut-être quelque chose de nos conversations auxquelles participait Roman Jakobson ; elle eut la générosité de le rappeler dans sa préface.

Je n'oublierai jamais mon angoisse quand j'entrai à Barnard pour y faire mon premier cours. J'enseignais déjà à la New School for Social Research, mais il s'agissait ici d'autre chose. Les auditeurs de la New School étaient pour la plupart des adultes exerçant un métier, qui venaient là pour compléter leur culture générale ou pour s'instruire dans un domaine particulier ; souvent étrangers de naissance et réfugiés comme moi, leur anglais ne valait guère mieux que le mien. A Barnard, je me voyais admis pour la première fois dans une école américaine de vieille souche, et où le grand Boas avait exercé pen-

dant des années. On dit même que de tous ses cours, celui qu'il donnait à Barnard, destiné à des débutantes, était son préféré.

Quand je m'installai derrière la table et commençai mon cours sur les Indiens Nambikwara, mon angoisse se changea en panique : aucune étudiante ne prenait des notes ; au lieu d'écrire, elles tricotaient. Elles continuèrent ainsi jusqu'à la fin de l'heure, inattentives, semblait-il, à ce que je disais ou essayais plutôt de dire dans mon anglais maladroit. Elles avaient écouté, pourtant, car, le cours terminé, une jeune fille (je la revois encore : gracieuse, mince, cheveux bouclés, courts, blond cendré, vêtue de bleu) vint me trouver ; tout cela était fort intéressant, me dit-elle, mais il me fallait savoir que *desert* et *dessert* sont des mots différents. On me pardonnera d'évoquer ce menu incident. Il eut lieu ici même, et il atteste qu'à cette époque lointaine, je m'intéressais déjà à l'écologie et que je la mélangeais, sur le plan linguistique au moins, avec la cuisine dont j'allais plus tard me servir pour illustrer certains aspects du fonctionnement structural de la pensée. Puisque cette conférence a justement pour titre « Structuralisme et écologie », la réprimande jadis reçue d'une étudiante de Barnard me fournit une entrée en matière pas trop éloignée du sujet.

Mes collègues anglo-saxons taxent souvent d'« idéalisme » ou de « mentalisme » la perspective structurale sous laquelle, depuis un quart de siècle, j'aborde l'étude des faits sociaux. On m'a même qualifié de hégélien. Certains critiques m'accusent de faire des structures de l'esprit la cause de la culture, parfois même de les confondre. Ou bien ils croient que je prétends m'attaquer directement aux structures de l'esprit afin d'y découvrir ce qu'ils appellent par ironie des « universaux lévi-straussiens ». Si tel était le cas, l'étude des contextes culturels au sein desquels l'esprit opère et à travers lesquels il se manifeste offrirait en effet, peu d'intérêt. Mais alors, pourquoi aurais-je choisi de devenir ethnologue au lieu de poursuivre la carrière philosophique à laquelle mes études universitaires me destinaient ? Et comment se fait-il que mes livres portent tant d'attention aux plus infimes détails ethnographiques ? Pourquoi m'y efforçai-je d'identifier avec précision les plantes et les animaux connus de chaque société, leurs emplois techniques particuliers et, s'agissant d'espèces comes-

tibles, les manières différentes dont on les prépare : bouillies, cuites à l'étouffée ou à la vapeur, rôties, grillées, frites, ou bien séchées ou fumées pour assurer leur conservation ? Voilà des années que je m'entoure pour travailler de globes et de cartes célestes permettant de repérer la position des étoiles et des constellations sous différentes latitudes et à diverses saisons, de traités de géologie, de géographie et de météorologie, d'ouvrages de botanique, de livres sur les mammifères et sur les oiseaux...

La raison est fort simple : on ne saurait entreprendre une recherche quelconque sans avoir, au préalable, rassemblé et vérifié toutes ces données. J'ai dit souvent pourquoi : Il n'existe pas de principe général, de démarche déductive permettant d'anticiper les événements contingents dont est faite l'histoire de chaque société, les caractères particuliers du milieu qui l'environne, les significations imprévisibles qu'elle choisit de donner à tel ou tel événement de son histoire, tel ou tel aspect de son habitat, parmi tous ceux qu'elle aurait bien aussi pu retenir pour leur conférer un sens.

L'anthropologie est avant tout une science empirique. Chaque culture représente une occurrence unique à laquelle il faut consacrer la plus minutieuse attention pour pouvoir d'abord la décrire, essayer de la comprendre ensuite. Seul cet examen révèle quels sont les faits, et les critères, variables d'une culture à l'autre, en vertu desquels chacune choisit certaines espèces animales ou végétales, certaines substances minérales, certains corps célestes et autres phénomènes naturels, pour les doter d'une signification et mettre en forme logique un ensemble fini d'éléments. L'étude empirique conditionne l'accès à la structure. Car, à supposer que des éléments identiques aient été retenus ici et là, l'expérience prouve que ce put être pour des raisons différentes, et qu'inversement, des éléments différents remplissent parfois la même fonction. Chaque culture constitue en traits distinctifs quelques aspects seulement de son milieu naturel, mais nul ne peut prédire lesquels ni à quelles fins. De plus, les matériaux bruts que le milieu naturel offre à l'observation et à la réflexion sont à la fois si riches et si divers que, de toutes ces possibilités, l'esprit n'est capable d'appréhender qu'une fraction. Il s'en sert pour élaborer un système parmi une infinité d'autres également

concevables ; rien ne prédestine l'un quelconque d'entre eux à un sort privilégié.

On se heurte donc, d'entrée de jeu, à un arbitraire d'où résultent des difficultés que l'expérience seule peut trancher. Pourtant, si arbitraire qu'apparaisse le choix des éléments, ceux-ci s'organisent en système et les rapports qui les unissent forment des tous cohérents. Dans *la Pensée sauvage*, j'ai écrit que « le principe d'une classification ne se postule jamais : seule l'enquête ethnographique, c'est-à-dire l'expérience, peut le dégager *a posteriori* » (p. 79). En revanche, la cohérence de chaque système de classification dépend étroitement de contraintes propres au fonctionnement de la pensée. Ces contraintes orientent la formation des symboles, elles expliquent comment ils s'opposent et s'articulent entre eux.

L'observation ethnographique ne nous oblige donc pas à choisir entre deux hypothèses : celle d'un esprit plastique, passivement modelé par des influences extérieures, et celle de lois psychologiques universelles parce qu'innées, engendrant partout les mêmes effets sans laisser de rôle à l'histoire et aux particularités du milieu. Ce que nous observons et devons essayer de décrire, ce sont plutôt des tentatives pour réaliser une sorte de compromis entre, d'une part, certaines orientations historiques et certaines propriétés du milieu, d'autre part des exigences mentales qui, à chaque époque, prolongent celles de même nature qui les ont précédées dans le temps. En s'ajustant l'un à l'autre, ces deux ordres de réalités se fondent et constituent alors un ensemble signifiant.

Rien de hégélien dans une telle conception. Les contraintes de l'esprit auxquelles je me réfère sont découvertes par une démarche inductive, au lieu de venir on ne sait d'où par la grâce de quelque philosophe qui, dans le meilleur des cas, n'aura fait qu'un survol rapide, limité à une petite partie du globe et à quelques siècles de l'histoire des idées. Nous-mêmes nous astreignons à de patientes enquêtes sur la façon dont, par des voies semblables ou différentes, ces contraintes se reflètent dans l'idéologie de dizaines ou centaines de sociétés. De plus, nous ne jugeons pas ces contraintes acquises une fois pour toutes, et nous ne les prenons pas pour des clés qui, à la mode des psychanalystes, permettront désormais d'ouvrir toutes les serrures. Nous nous guidons plutôt sur les linguistes : ils savent

que les grammaires des langues du monde ont des propriétés communes, et ils espèrent pouvoir, à plus ou moins long terme, atteindre des universaux du langage. Mais ils ont en même temps conscience que le système logique formé par ces universaux sera plus pauvre que n'importe quelle grammaire particulière, et ne pourra jamais la remplacer. Les linguistes savent aussi que l'étude du langage en général, et celle de chacune des langues qui ont existé ou existent encore dans le monde, constituent une tâche à proprement parler interminable, et qu'aucun corps fini de règles n'épuisera jamais toutes leurs propriétés. À supposer que ces universaux soient un jour dégagés, ils se présenteront comme des structures ouvertes : on pourra toujours y faire place à de nouvelles définitions, compléter, développer ou rectifier celles qui y figuraient déjà.

Il résulte des considérations qui précèdent que deux types de déterminisme sont simultanément à l'œuvre dans la vie des sociétés. On ne saurait donc s'étonner que, de natures différentes, chacun paraisse arbitraire du point de vue de l'autre. Derrière chaque édifice idéologique, des édifices plus anciens se profilent. Ils continuent de répercuter des échos dont l'origine remonte jusqu'à ce moment idéal où, voici des centaines de milliers d'années et probablement davantage, une humanité balbutiante conçut et proféra ses premiers mythes. Et il est aussi vrai qu'à chaque stade de ce développement complexe, les conditions techniques et économiques prévalentes en un lieu et à un moment déterminés exercent sur l'idéologie un pouvoir d'attraction ; elles la gauchissent et la déforment de plusieurs façons. Même si toutes les manières dont l'esprit humain fonctionne dans des sociétés différentes — et, pour chacune, à des moments différents de son histoire — supposent un équipement commun, cette machinerie mentale ne fonctionne pas à vide. Ses rouages s'enclenchent avec d'autres rouages ; l'observation ne révèle jamais la part qui revient à chacun, nous constatons seulement les effets de leur interaction.

Ces vues, nullement philosophiques, nous sont imposées par la pratique ethnographique la plus concrète et devant chaque problème particulier. J'essaierai de le montrer par des exemples tirés de l'analyse des mythes sur laquelle je travaille depuis quelque vingt ans.



Les Indiens Heiltsuk ou Bella Bella sont étroitement apparentés aux Kwakiutl, leurs voisins méridionaux sur la côte de la Colombie britannique. Les deux groupes racontent l'histoire d'un enfant — garçon ou fille selon les versions — ravi par une créature surnaturelle et cannibale, généralement femelle, que les Bella Bella nomment Kāwaka, et les Kwakiutl Dzōnokwa. Comme les versions kwakiutl, celles des Bella Bella expliquent que l'enfant réussit à s'échapper ; on tua l'ogresse ou on la mit en fuite. Ses richesses considérables échurent au père du héros ou de l'héroïne, qui les distribua à la ronde ; c'est, dit-on, l'origine du potlatch.

Toutefois, les versions bella bella diffèrent de celles des Kwakiutl par un curieux incident. Le garçon ou la fille apprend d'un protecteur surnaturel comment retrouver la liberté : quand l'ogresse, selon son habitude, ira pêcher des clams à marée basse, il faudra ramasser les siphons, partie du mollusque qu'elle ne mange pas et jette. L'enfant devra mettre ces organes au bout de ses doigts et les brandir. L'ogresse aura si peur qu'elle tombera dans le vide à la renverse et se tuera.

Pourquoi donc une ogresse, géante au surplus, serait-elle effrayée par quelque chose d'aussi insignifiant et inoffensif que des siphons de clams, ces petites trompes molles à l'aide desquelles le mollusque aspire l'eau et la rejette (très apparentes dans certaines espèces et fort commodes pour saisir le mollusque cuit à la vapeur et le tremper dans le beurre fondu, fameuse spécialité d'un restaurant proche de Times Square quand j'habitais New York) ? C'est là un point que les mythes bella bella laissent dans l'ombre. Pour tenter de résoudre le problème, il nous faut appliquer une règle essentielle de l'analyse structurale : chaque fois qu'une version d'un mythe inclut un détail qui paraît aberrant, on se demandera si, en déviant de la norme, cette version ne s'oppose pas à une autre, présente ailleurs et généralement pas très loin.

Les termes « norme » et « déviation » s'entendent ici dans un sens relatif. Une version choisie comme référence sera dite « droite », et, par rapport à elle, les autres apparaîtront « inversées ». Mais on pourrait aussi bien procéder dans l'autre sens,

à l'exception de certains cas où — j'en ai donné des exemples dans les *Mythologiques* — on a de solides raisons pour croire que la transformation n'a pu se faire que dans une seule direction. Dans le cas qui nous occupe, il est facile de repérer la version « droite ». Elle se trouve chez les Chilcotin, résidents de l'arrière-pays à l'est de la chaîne côtière. Mais les Chilcotin connaissaient bien les Bella Bella et leur rendaient souvent visite de l'autre côté des montagnes. Sans doute les langues différaient-elles : le chilcotin appartient à la famille athapaskan. Pour tout le reste, les Chilcotin ressemblaient aux tribus de la côte auxquelles ils avaient emprunté plusieurs traits de leur organisation sociale.

Que nous apprend le mythe chilcotin ? Il raconte qu'un garçon en bas âge qui pleurait tout le temps (comme la fillette d'une des versions bella bella) fut ravi par Hibou. Ce puissant sorcier le traita bien, et l'enfant grandit, satisfait de son sort. Quand, après des années, ses parents et amis découvrirent sa retraite, il refusa d'abord de les suivre. On le persuada enfin ; Hibou donna la chasse à la petite troupe, et le garçon l'épouventa en brandissant comme des griffes ses mains garnies de cornes de chèvres de montagne dans lesquelles il avait enfilé ses doigts. Il s'était emparé de tous les dentales (petits coquillages blancs univalves, pareils à des défenses d'éléphant en miniature) dont, à cette époque, Hibou était le propriétaire exclusif. Ainsi les Indiens obtinrent-ils ces coquillages, qui constituent pour eux le plus précieux des biens.

La suite du mythe ne se rapporte pas à notre problème. Je la laisserai donc de côté, ainsi que les versions provenant des Bella Coola, voisins des Bella Bella et des Chilcotin, mais de langue salish. Ces versions préservent l'incident des cornes de chèvre et transforment le mythe bella bella sur un autre axe : l'ogresse, nommée chez eux Sninik, présente des caractères symétriques et inverses de ceux que lui prêtent les Bella Bella et les Kwa-kiutl. C'est dans cette optique particulière qu'il faudrait se placer pour analyser ces versions.

Bornons-nous donc aux mythes bella bella et chilcotin. On voit tout de suite que, jusqu'au point où nous avons laissé la version chilcotin, ils sont construits sur le même plan, et que seules s'inversent les connotations respectives attribuées à chaque élément. Un gamin pleurard chez les Chilcotin, une

gamine pleurarde dans la version bella bella la plus développée, sont enlevés par un être surnaturel : ogre femelle à forme humaine dans un cas, sorcier nourrisseur, mâle, à forme d'oiseau, dans l'autre. Pour échapper à leur ravisseur, le héros ou l'héroïne recourent au même stratagème : ils équipent leurs doigts de griffes artificielles. Mais ces griffes sont des cornes de chèvres ou des siphons de clams, c'est-à-dire soit des objets durs et dangereux provenant du monde terrestre, soit des objets mous et inoffensifs provenant du monde marin. En suite de quoi le hibou chilcotin tombe à l'eau et ne s'y noie pas, tandis que l'ogresse bella bella s'écrase sur des rochers et meurt. Cornes et siphons jouent donc le rôle de *moyens* pour atteindre une *fin*. En quoi consiste exactement cette fin ? Le héros ou l'héroïne devient le premier humain maître des coquillages dentales ou des trésors de l'ogresse. Or, toutes les données mythiques ou rituelles concernant cette Kāwaka, Dzōnokwa en kwakiutl, attestent que ses trésors proviennent exclusivement du monde terrestre : plaques de cuivres, fourrures, peaux tannées, viande séchée... Les Bella Bella et les Kwakiutl racontent dans d'autres mythes que l'ogresse vole constamment des saumons aux Indiens : cette terrienne, habitante des forêts et des montagnes, ne pêche pas de poisson.

Chaque mythe explique ainsi comment un but déterminé fut atteint par un moyen également déterminé. Et, puisque nous avons deux mythes, chacun s'assigne un but et emploie un moyen différents. Un des moyens possède une affinité avec l'eau (les siphons de clams), l'autre une affinité avec la terre (les cornes de chèvre), et il est remarquable que le premier moyen serve à atteindre un but de nature terrestre (les trésors de l'ogresse), le second un but de nature marine (les dentales). Par conséquent, le moyen aquatique, si l'on peut dire, mène à une fin terrestre et le moyen terrestre à une fin aquatique.

Ce n'est pas tout. Des relations supplémentaires apparaissent entre chaque moyen d'un des mythes et chaque résultat de l'autre. Les siphons de clams, *moyen* du mythe bella bella, et les coquillages dentales, *fin* du mythe chilcotin, ont évidemment quelque chose en commun : tous proviennent de la mer. Cependant, le rôle qui leur est dévolu dans les cultures indigènes les oppose : pour les Chilcotin, les dentales sont, de loin, ce que la mer offre de plus précieux. En revanche, le mythe

bella bella n'accorde aucune valeur aux siphons de clams, pas même comme nourriture puisque l'ogresse les jette sans les manger.

Qu'en est-il maintenant des cornes de chèvre, *moyen* du mythe chilcotin, et des trésors terrestres de l'ogresse dont l'acquisition par les humains sera le *résultat* du mythe bella bella ? A la différence des coquillages — clams et dentales — tous ces objets proviennent du monde terrestre. Mais les cornes de chèvre, impropres à l'alimentation, servent à fabriquer des objets cérémoniels : ces cuillers merveilleusement façonnées et sculptées qu'on admire dans les musées ; comme œuvres d'art et comme objets emblématiques, elles ont une valeur de trésor. De plus, à défaut d'être mangeables, les cuillers constituent comme les siphons de clams un moyen commode (culturel dans un cas, naturel dans l'autre) pour porter la nourriture à la bouche du consommateur. Si, donc, le moyen d'un des mythes et le résultat de l'autre mythe s'opposent, malgré leur provenance commune, on constate un parallélisme entre le résultat du premier mythe et le moyen du second qui ont eux aussi une provenance commune mais — terrestre au lieu de marine — exactement opposée.

J'ai simplement esquissé les rapports dialectiques entre deux mythes de tribus voisines, et cette esquisse pourrait être enrichie et précisée. Elle suffira, cependant, pour démontrer que des règles existent, permettant de transformer un mythe dans un autre, et que ces règles compliquées sont néanmoins cohérentes. D'où viennent-elles donc ? Nous ne les inventons pas au cours de l'analyse. Mieux vaudrait dire qu'elles se dégagent des mythes. Quand l'analyste parvient à les formuler, elles émergent à la surface, comme manifestations visibles de lois qui gouvernent l'esprit de gens d'une tribu entendant des voisins raconter un de leurs mythes. Ils l'emprunteront peut-être, mais non sans le déformer par l'effet d'opérations mentales dont ils ne sont pas les maîtres. Ils adopteront le mythe pour ne pas se sentir en état d'infériorité, tout en le remaniant consciemment ou inconsciemment jusqu'à ce qu'il devienne le leur.

Ces remaniements ne se font pas au hasard. L'inventaire de la mythologie américaine que je poursuis depuis tant d'années montre que des mythes, en apparence très différents, résultent

d'un procès de transformation qui obéit à certaines règles de symétrie et d'inversion : les mythes se reflètent les uns les autres selon des axes dont on pourra dresser la liste. Pour rendre compte du phénomène, on est donc obligé de postuler que les opérations mentales obéissent à des lois, dans le sens où l'on parle de lois du monde physique. Ces contraintes, qui maintiennent les productions idéologiques au sein d'une isomorphie où sont seulement possibles certains types de transformations, illustrent la première sorte de déterminisme dont j'ai parlé.



Mais on ne répond pas ainsi à toutes les questions que posent les mythes. Si l'on a convenu de prendre la version chilcotin comme mythe de référence, on devra se demander pourquoi ces Indiens éprouvent le besoin d'expliquer l'origine des coquillages dentales, et pourquoi ils le font de façon si bizarre, en leur attribuant une provenance terrestre au lieu de marine. D'autre part, à supposer quelque nécessité qui obligeât les Bella Bella à retourner l'image des cornes de chèvres servant de griffes, pourquoi leur fallut-il choisir des siphons de clam parmi tant d'objets présents dans leur milieu naturel et qui auraient aussi bien pu remplir la même fonction ? Enfin, pourquoi les Bella Bella semblent-ils ne pas s'intéresser à l'origine des dentales et réservent-ils toute leur attention à des richesses d'un autre genre ? Ces interrogations obligent à se tourner vers un deuxième déterminisme, qui exerce sur l'idéologie des contraintes extrinsèques. Or, ni les caractéristiques du milieu naturel, ni les genres de vie, ni même les conditions sociales et politiques n'étaient exactement les mêmes dans les tribus de la côte et dans celles de l'intérieur.

Les tribus de la famille linguistique salish, qui habitaient l'arrière-pays à l'est des Chilcotin, attachaient un très haut prix aux dentales. Elles obtenaient ces coquilles des Chilcotin et appelaient pour cette raison ceux-ci « Gens aux dentales » (Teit, *The Shuswap*, p. 759). Pour protéger leur monopole et le rendre plus prestigieux encore aux yeux de leurs voisins, les Chilcotin avaient donc un intérêt majeur à faire accroire qu'ils possédaient les dentales en quantités inépuisables, et

que ces coquillages provenaient de leur propre territoire en conséquence d'événements surnaturels dont ils avaient eu la faveur spéciale.

Ils travestissaient ainsi une réalité fort différente ; car, en fait, les Chilcotin se procuraient les dentales par échanges commerciaux avec les tribus côtières qui, de l'autre côté des montagnes, avaient seules un accès direct aux produits marins. Selon des témoignages anciens, ces tribus côtières entretenaient avec les Chilcotin des rapports amicaux. Elles ne leur faisaient jamais la guerre, « car elles répugnaient à s'éloigner de leur séjour habituel en bord de mer ou sur le cours inférieur des fleuves côtiers, terrifiées qu'elles étaient, semblait-il, à l'idée de devoir se risquer dans le monde lointain, inconnu et hostile des massifs montagneux » (*ibid.*, p. 761). Il est frappant que des Salish de l'intérieur comme les Thompson et les Cœur-d'Alêne, qui, à la différence des Chilcotin, ignoraient l'origine véritable des dentales, eussent, pour expliquer celle-ci, une série de mythes symétriques et inverses de ceux de leurs fournisseurs. Ils racontent que les dentales existaient jadis dans leur pays et qu'à la suite de certains événements ils disparurent, de sorte que les Indiens ne peuvent plus aujourd'hui obtenir ces précieux articles que par des échanges commerciaux.

Avec les produits de la mer et les produits de la terre, les tribus côtières entretenaient de tout autres rapports. Chez elles, les produits de la mer relevaient de l'activité technique et économique : la pêche, le ramassage des mollusques constituaient une occupation habituelle des Indiens de la côte qui se nourrissaient de ces produits ou les vendaient aux Chilcotin. Comme diraient mes collègues néo-marxistes, tout cela appartient à la praxis. Pour les produits de la terre, les Indiens étaient en revanche tributaires des régions montagneuses où ils n'osaient pas s'aventurer, et dont les habitants leur rendaient visite pour échanger des produits terrestres contre des produits marins. Ces rapports inversés offrent une analogie formelle avec ceux que nous avons dégagés, sur le plan idéologique, entre les mythes des peuples concernés, c'est-à-dire le fait que, dans les mythes, un moyen terrestre amène un résultat marin, et un moyen marin un résultat terrestre. Nous comprenons dès lors pourquoi les tribus côtières n'ont pas

besoin de « mythifier » les coquillages : ceux-ci relèvent de la praxis ; et pourquoi, si la transformation mythique prend la forme d'un chiasme comme il arrive souvent, on peut commodément transférer le terme marin de la catégorie de résultat à celle de moyen en substituant les siphons de clams aux coquillages dentales. Car les siphons d'un mollusque et les coquilles de l'autre sont, entre eux, dans le même rapport doublement inversé qui prévaut entre les écologies respectives des deux types de populations.

Avant d'en venir là, considérons d'abord les cornes de chèvres. Leur *sommet pointu*, incurvé vers l'extérieur et en ce sens *convexe*, fait d'elles des armes dangereuses, tandis que leur *base creuse* et *concave* se prête à leur façonnage en cuillers, forme sous laquelle on pourra les inclure dans un trésor. Au contraire, c'est la forme convexe et la dureté externe des dentales qui leur donnent valeur de trésor ; quant à l'intérieur de ces univalves, il contient un mollusque insignifiant et qui ne se prête pas à la consommation. Sous tous ces rapports, les coquilles de dentales s'opposent donc aux siphons de clams : tubes creux et mous, appendices internes de mollusques bivalves qui occupent une grande place dans l'alimentation des peuples côtiers. Cependant, le mythe *bella bella* refuse toute valeur alimentaire aux siphons de clams, qui y figurent sous l'aspect paradoxal d'organes très apparents, pourtant sans intérêt. Ils peuvent donc être « mythifiés » pour une raison inverse de celle qui conduit les peuples de l'intérieur à expliquer par des mythes l'origine des dentales : ces peuples attachent un très haut prix aux dentales, mais ils n'en ont pas chez eux ; les peuples de la côte ont chez eux les clams, mais ils n'attachent pas de valeur particulière aux siphons.

Confronté à des conditions techniques et économiques liées aux caractéristiques du milieu naturel, l'esprit ne reste pas passif. Il ne reflète pas ces conditions ; il y réagit, et les articule logiquement en système. Ce n'est pas tout ; car l'esprit ne réagit pas seulement au milieu qui l'environne, il a aussi conscience que des milieux différents existent, et que leurs habitants y réagissent, chaque peuple à sa façon. Présents ou absents, tous ces milieux s'intègrent dans des constructions idéologiques qui se plient à d'autres contraintes, celles-là mentales, lesquelles astreignent des familles d'esprits diverses

à suivre les mêmes cheminements. Deux exemples me permettront de le montrer.

Le premier provient de la même région que ceux qui précèdent. Je l'emprunterai aux Seechelt, groupe de langue salish établi au nord du delta du fleuve Fraser. Ces Indiens déforment de façon très curieuse un mythe répandu à l'ouest des Rocheuses depuis le bassin du Columbia jusqu'à celui du Fraser. Mais voyons d'abord la vulgate ; il y est question du Décepteur, qui persuade son fils ou son petit-fils de grimper dans un arbre pour prendre leurs plumes à des oiseaux qui nichent au sommet. Par des moyens magiques, il fait tellement croître l'arbre que le héros ne peut plus redescendre et échoue finalement dans le monde céleste. Il y rencontre maintes aventures, puis réussit à regagner la terre où le Décepteur a pris son aspect physique afin de séduire ses épouses. Le héros se venge en causant la chute de son méchant parent dans un fleuve dont le courant l'entraîne jusqu'à la mer, là où d'égoïstes créatures surnaturelles ont emprisonné les saumons. Ces femmes sauvent le Décepteur de la noyade et lui font bon accueil ; il en profite pour détruire leur barrage et délivrer les poissons. Depuis lors, les saumons voyagent et remontent les cours d'eau où les Indiens les pêchent et s'en nourrissent.

C'est un fait d'expérience qu'on pêche les saumons quand ils reviennent chaque année de l'océan et remontent les cours d'eau pour y frayer. A cet égard, le mythe reflète des conditions objectives, d'importance vitale pour l'économie indigène, et qu'il se propose d'expliquer. Mais les Seechelt racontent l'histoire autrement. Le père tombe à l'eau tout au début, on ne sait dans quelles circonstances ; une femme le sauve et le renvoie chez lui. Là, il cherche à se venger de son fils qu'il rend responsable de sa mésaventure, et il l'expédie dans le monde céleste grâce aux mêmes manœuvres magiques que dans les autres versions. Au ciel, le héros rencontre deux vieilles et leur apprend que les saumons abondent tout près de leur logis. Elles l'aident à regagner la terre en témoignage de reconnaissance pour cette révélation.

Dans la version seechelt, par conséquent, la mésaventure du Décepteur et son sauvetage par une femme postée en aval prennent la place de la première séquence des autres versions ;

de ce fait, l'épisode de la noyade n'a plus de sens. Inversement, l'épisode des saumons est repoussé parmi les aventures au ciel, et cette séquence céleste se situe après la séquence aquatique au lieu d'avant. Enfin, au ciel, il ne s'agira plus de libérer les poissons, mais seulement de découvrir qu'ils sont là.

Comment expliquer toutes ces déformations ? Il est concevable que les Seechelt aient voulu reproduire un récit de leurs voisins, les Indiens Thompson, qui possédaient une version du mythe très complète et très détaillée : la comprenant mal, ils l'auraient dénaturée. Cette hypothèse laisserait de côté un fait capital : les Seechelt vivaient dans un milieu géographique différent de celui de leurs voisins établis plus à l'intérieur ; on ne pouvait pas pêcher le saumon dans leur territoire, faute de cours d'eau propices à la remontée des poissons. Pour pêcher, les Seechelt devaient s'aventurer chez les Stseelis, sur le cours moyen de *Harrison River* ; des conflits parfois sanglants résultaient de ces incursions.

Puisque les Seechelt n'avaient pas de saumons, ils ne pouvaient raisonnablement pas faire d'un de leurs héros culturels l'auteur de leur libération ; ou bien, s'ils le faisaient, cet événement ne pouvait prendre place ici-bas, mais au ciel : monde imaginaire où l'expérience perd ses droits. Ce transfert vide de sens l'épisode de la libération : la question ne se pose pas aux Seechelt de savoir comment les saumons sont devenus libres de remonter les cours d'eau, phénomène démenti par l'expérience locale ; ne les ayant pas chez eux, ils se posent plutôt la question de savoir où ils sont, et ils préfèrent leur prêter un séjour métaphysique plutôt que de reconnaître l'infériorité réelle dans laquelle l'écologie les place vis-à-vis de leurs voisins.

Si les caractéristiques du milieu conduisent à changer une partie de l'histoire, des contraintes mentales exigent que d'autres parties subissent à leur tour des modifications. D'où l'étrange tournure que prend alors le récit : le fils se venge sans raison apparente d'une persécution qui n'a pas encore eu lieu ; le père visite une dame de la mer, mais ne libère pas les saumons ; la simple découverte, au ciel, des saumons par le fils remplace leur libération dans l'océan par le père...

L'exemple qui précède comporte une autre leçon. Si la relation entre l'infrastructure techno-économique et l'idéologie

était à sens unique, comme celle entre cause et effet, nous pourrions attendre des Seechelt qu'ils expliquent dans des mythes pourquoi les saumons manquent dans leur pays, ou pourquoi, les ayant jadis possédés, ils les ont perdus au bénéfice de peuples voisins ; ils pourraient aussi n'avoir aucun mythe relatif aux saumons. Mais nous trouvons chez eux tout autre chose : le saumon empiriquement absent est rendu présent par le mythe ; et cela, d'une façon qui rend compte du fait que, présent ailleurs, le saumon est néanmoins absent là où sa présence aurait dû s'imposer. Un modèle mythique démenti par l'expérience ne disparaît pas purement et simplement ; il ne change pas non plus dans un sens qui le rapprocherait de l'expérience. Il poursuit son existence propre et, s'il se transforme, cette transformation satisfait non aux contraintes de l'expérience, mais à celles de l'esprit, indépendantes des premières. Dans le présent cas, l'axe dont la terre et la mer occupent les pôles, le seul « vrai » eu égard aux caractéristiques du milieu et à celles de l'activité techno-économique, bascule de l'horizontale à la verticale. Le pôle mer devient un pôle ciel ; le pôle terre ne connote plus le près, mais le bas ; un axe empirique se transforme en axe imaginaire. Ces changements entraînent d'autres sans rapport concevable à l'expérience, mais qui résultent aussi d'une nécessité formelle.

Le mythe seechelt illustre donc de façon frappante les deux genres de pression qui s'exercent sur la pensée mythique et dont on pourrait donner beaucoup d'autres exemples. Je n'en retiendrai qu'un, particulièrement significatif parce que, dans un autre contexte écologique et culturel, un problème analogue à celui qu'on vient de considérer reçoit le même traitement.

Pour les peuples de la famille linguistique algonkine établis dans la zone écologique dite « canadienne », le porc-épic était un animal bien réel. Ils le chassaient assidûment, car ils estimaient sa viande et les femmes faisaient de précieuses broderies avec ses piquants. Le porc-épic tenait aussi une grande place dans la mythologie. Un mythe parle de deux jeunes filles qui, en route vers un village éloigné, trouvèrent un porc-épic niché dans un arbre abattu. Une des demoiselles arracha les piquants du pauvre animal et les jeta. Le porc-épic martyrisé suscita une tempête de neige, et les deux jeunes filles

périssent de froid. Un autre mythe a pour héroïnes deux sœurs seules au monde. Un jour qu'elles erraient loin de leur habitation, elles trouvèrent un porc-épic niché dans un arbre abattu et l'une d'elles eut la sottise de s'asseoir sur le rongeur. Tous les piquants s'enfoncèrent dans son postérieur. Elle mit longtemps à se remettre de ses blessures.

Considérons maintenant les Arapaho, eux aussi de langue algonkine. Le porc-épic joue un rôle très différent dans leurs mythes. Il y est question d'une querelle entre les frères Soleil et Lune au sujet de la femme que chacun voudrait épouser : vaudrait-il mieux une humaine ou une grenouille ? Lune, qui préférerait une humaine, se transforma en porc-épic pour tromper une jeune Indienne. Celle-ci convoitait tellement les piquants qu'elle grimpa de plus en plus haut dans l'arbre où l'animal feignait de chercher refuge. Le porc-épic réussit, par cette ruse, à l'attirer jusqu'au monde céleste où il reprit forme humaine et l'épousa.

Comment expliquer les différences entre des récits qui, l'importance donnée au porc-épic mise à part, semblent n'avoir rien de commun ? Très répandu dans la zone écologique canadienne, cet animal était rare sinon absent dans les plaines où les Arapaho émigrèrent il y a quelques siècles. Ce nouveau milieu leur interdisait la chasse au porc-épic ; pour se procurer les piquants, ils devaient faire des échanges commerciaux avec les tribus plus au nord, ou entreprendre non sans risques des expéditions en territoire étranger. Ces nouvelles conditions ne semblent pas sans rapport avec celles qu'on observe sur les plans technique et économique et sur celui de la mythologie. L'art de la broderie en piquants des Arapaho était tout à la fois l'un des plus raffinés qu'on connût, et profondément imprégné d'un mysticisme auquel on trouverait ailleurs peu d'équivalents. Les Arapaho tenaient la broderie pour une activité rituelle ; leurs femmes n'entreprenaient aucun travail de ce genre sans avoir préalablement jeûné et prié, dans l'attente d'un secours surnaturel jugé par elles indispensable à la réussite de leur ouvrage. Quant à la mythologie arapaho, nous venons de voir qu'elle modifie de façon radicale la nature et les attributs du porc-épic. D'animal terrestre doté d'un pouvoir magique, maître de la neige et du froid, il devient, comme dans les tribus adjacentes, le travestissement animal

d'un être surnaturel à forme humaine, habitant du monde céleste et responsable d'une périodicité biologique au lieu de physique et météorologique. Le mythe précise, en effet, que l'épouse de Lune fut la première humaine qui eût chaque mois des règles et qui, enceinte, accouchât au terme fixé et non n'importe quand.

Quand on passe des Algonkins septentrionaux aux Arapaho, par conséquent, les coordonnées du porc-épic basculent. L'axe empirique — horizontal, unissant le près et le loin — se change en axe imaginaire — vertical, unissant la terre et le ciel. Transformation identique à celle que nous avons observée chez les Salish : car elle se produit quand un animal, important du point de vue technique et économique — là un poisson, ici un rongeur — vient à manquer dans un milieu géographique particulier. Comme chez les Salish aussi, cette transformation en entraîne d'autres dont la détermination n'est plus externe, mais interne. Il suffit d'apercevoir que, malgré leurs origines différentes, un lien existe entre ces transformations, qu'elles font structurellement partie du même ensemble, pour comprendre qu'il s'agit ici et là du même mythe, et que des règles cohérentes permettent de convertir l'un en l'autre.

Dans un cas, les deux femmes sont sœurs ; dans l'autre elles appartiennent à des espèces zoologiques différentes : humains et batraciens. Les sœurs se déplacent sur le plan horizontal, du près vers le loin ; les deux autres femmes se déplacent sur le plan vertical, du bas vers le haut. Au lieu d'arracher les piquants du porc-épic comme la première héroïne, la seconde est, pour ainsi dire, arrachée à son village par les piquants qu'elle convoite. Une des jeunes filles jette sottement les piquants, l'autre voudrait les obtenir comme des objets précieux. Selon les mythes du premier groupe, le porc-épic niche dans un arbre mort tombé au sol, tandis que le porc-épic de l'autre groupe monte le long d'un arbre qui croît sans cesse ; et si le premier porc-épic ralentit la marche des jeunes filles, le second provoque l'héroïne à grimper de plus en plus vite. Une des demoiselles s'accroupit sur le dos du porc-épic, l'autre se hausse pour l'attraper. Le premier porc-épic est agressif, le second agit en séducteur ; l'un lacère la jeune fille par derrière, l'autre la déflore — autrement dit la perce — par le devant...

Considérées séparément, aucune de ces transformations n'est attribuable aux particularités du milieu ; elles résultent ensemble d'une nécessité logique qui enchaîne les unes aux autres une série d'opérations. Si un animal aussi important que le porc-épic pour la technique et pour l'économie manque dans un nouveau milieu, ce sera seulement dans un autre monde qu'il pourra garder son rôle. Aussi le bas se transformera-t-il en haut, l'horizontal en vertical, l'intérieur en extérieur, etc. Tous ces changements procèdent d'un vouloir obscur : garder leur cohérence aux rapports précédemment conçus par des hommes avec un ancien milieu. Si fort apparaît le besoin de cohérence que pour préserver la structure invariante des rapports, on préfère falsifier l'image du milieu, en faire un milieu imaginaire plutôt que de reconnaître que les rapports avec le milieu réel ont changé.



Tous ces exemples illustrent la façon dont s'articulent les deux déterminismes dont j'ai parlé. L'un impose à la pensée mythique des contraintes résultant du rapport à un milieu particulier ; l'autre traduit des exigences mentales qui se manifestent avec constance, indépendamment des différences entre les milieux. Cette articulation réciproque serait difficilement compréhensible si les rapports que l'homme entretient avec le milieu, d'une part, et les contraintes inhérentes au fonctionnement de l'esprit, d'autre part, relevaient d'ordres irréductiblement séparés. Il convient donc de s'interroger sur ces contraintes mentales auxquelles leur généralité même incite à supposer un fondement naturel. Sinon, nous risquons de retomber dans les pièges d'un vieux dualisme philosophique. Qu'on cherche à définir la nature biologique de l'homme en termes d'anatomie ou de physiologie ne change rien au fait que cette nature corporelle constitue elle aussi un milieu dans lequel l'homme exerce ses facultés ; ce milieu organique est d'autant plus lié au milieu physique que l'homme n'appréhende le second que par la médiation du premier. Il faut donc qu'entre les données sensibles et leur codage cérébral, moyens de cette appréhension, et le monde physique lui-même, existe une certaine affinité.

Tentons d'éclairer ce rapport par une critique de la distinction des linguistes entre les niveaux qu'ils appellent en anglais *etic* et *emic*, termes dérivés des adjectifs *phonetic* et *phonemic* — on dirait, en français, phonétique et phonologique. Ces termes commodes, et qu'on peut franciser en « étique » et « émique », renvoient aux deux façons dont le linguiste entreprend l'étude des sons du langage : soit tels qu'on les perçoit (ou qu'on croit les percevoir) par l'ouïe, même aidée d'appareils acoustiques ; soit tels qu'ils se révèlent après qu'on les a décrits et analysés pour atteindre derrière la matière phonique brute ses unités constitutives. L'anthropologue ne fait pas autre chose quand, à l'exemple du linguiste, il cherche à ramener des idéologies empiriques au jeu d'oppositions binaires et à des règles de transformation.

Si utile que puisse être cette distinction dans la pratique, on aurait tort de la pousser trop loin et de lui conférer un statut objectif. A eux seuls, les travaux de Luria suffiraient à convaincre que le langage articulé n'est pas fait de sons. Cet auteur a démontré que la perception des bruits et des sons musicaux relève de mécanismes cérébraux différents de ceux par le moyen desquels nous percevons les prétendus « sons » du langage, et qu'une lésion du lobe temporal gauche détruit la capacité d'analyser les phonèmes, mais laisse l'audition musicale intacte. Pour rendre compte de ce phénomène en apparence paradoxal, il faut admettre que dans l'écoute linguistique, le cerveau n'isole pas des sons, mais des traits distinctifs. D'ailleurs, ces traits distinctifs ont une nature à la fois logique et empirique, puisque des appareils analyseurs, peu suspects de mentalisme ou d'idéalisme, les rendent visibles sur un écran. Il s'ensuit que le seul vrai niveau « étique » est le niveau « émique » proprement dit.

Des recherches en cours sur les mécanismes de la vision conduisent aux mêmes conclusions. L'œil ne photographie pas simplement les objets ; il code leurs caractères distinctifs. Ceux-ci ne consistent pas dans les qualités sensibles que nous attribuons aux choses qui nous entourent, mais dans un ensemble de rapports. Chez les mammifères, des cellules spécialisées du cortex cérébral accomplissent une sorte d'analyse structurale déjà commencée ou menée à son terme par des cellules rétinienne ou ganglionnaires dans d'autres familles

animales. Que ce soit dans la rétine, dans les ganglions ou dans le cerveau, chaque cellule réagit seulement à un stimulus d'un certain type : contraste entre mouvement et immobilité, présence ou absence de couleur, passage du clair au foncé ou le contraire, contour positivement ou négativement incurvé des objets, déplacements en ligne droite ou en oblique, de gauche à droite ou de droite à gauche, dans le sens horizontal ou dans le sens vertical, etc. A partir de toutes ces informations, l'esprit reconstruit, pourrait-on dire, des objets qui ne furent pas perçus comme tels. La fonction analytique de la rétine l'emporte dans des espèces dépourvues de cortex cérébral comme la Grenouille ; mais on l'observe aussi chez l'Écureuil. Et chez les mammifères plus élevés dans l'échelle animale, même si la fonction analytique passe principalement au cerveau, les cellules corticales prennent le relais d'une activité que les organes des sens ont déjà entamée. On ne saurait douter que ces mécanismes pour coder et décoder des stimulations externes, au moyen de plusieurs grilles inscrites sous forme d'oppositions binaires dans le système nerveux, n'existent aussi chez l'homme. Par conséquent, les données immédiates de la perception sensible ne sont pas un matériau brut, une réalité « étique » qui, à strictement parler, n'existe nulle part ; elles consistent dès le départ en propriétés distinctives abstraites du réel et relèvent donc du niveau « émique ».

Si l'on voulait sauver la distinction, on devrait inverser les sens respectifs qu'on donne de plus en plus souvent aux deux termes. C'est le niveau « étique », tenu pour seul réel par des auteurs imbus d'un matérialisme mécaniste et d'une philosophie sensualiste, qui se réduit à une apparence, une figure accidentelle, on dirait en anglais un *artefact*. Le niveau « émique » est, au contraire, celui où les opérations sensibles et le fonctionnement le plus intellectuel de l'esprit se rencontrent et, se fondant ensemble, expriment leur commune adéquation à la nature du réel. Loin de voir dans la structure un pur produit de l'activité mentale, on reconnaîtra que les organes des sens ont déjà une activité structurale et que tout ce qui existe en dehors de nous, les atomes, les molécules, les cellules et les organismes eux-mêmes, possèdent des caractères analogues. Puisque ces structures, les unes externes, les autres internes, ne se laissent pas appréhender au niveau « étique », il en résulte

que la nature des choses est d'ordre « émique », non « étique » ; c'est donc sous le premier angle que nous devrons l'aborder. Quand l'esprit se saisit de données empiriques préalablement traitées par les organes des sens, il continue à travailler structuralement, pour ainsi dire, une matière qu'il reçoit déjà structurée. Il ne pourrait le faire si l'esprit, le corps auquel l'esprit appartient, et les choses que le corps et l'esprit perçoivent, n'étaient partie intégrante d'une seule et même réalité.

Si la théorie stéréochimique des odeurs, due à Amoore, mérite crédit, des différences qualitatives impossibles à analyser, et même à décrire en termes d'expérience sensible, se ramènent à des différences entre les propriétés géométriques des molécules odorifères. Ajoutons un dernier exemple. Je ne crois pas que dans leur important ouvrage *Basic Color Terms*, Berlin et Kay aient eu raison d'assimiler l'opposition du blanc et du noir à celle entre consonne et voyelle. En effet, les cartes cérébrales des systèmes auditif et visuel semblent, chacune pour son compte, offrir une grande homologie à la fois avec le système des consonnes et avec celui des voyelles. En s'aidant des travaux de Köhler et de Stumpf, Jakobson a démontré que l'opposition visuelle du clair et de l'obscur correspond aux phonèmes *p* et *t* qui, du point de vue phonique, s'opposent comme grave et aigu, et que la même opposition phonique existe dans le système vocalique entre *u* et *i*. A ces deux phonèmes vocaliques s'oppose un troisième *a*, qui, par son chromatisme plus intense, « moins apte à l'opposition du clair et du sombre », dit Jakobson, correspond à la couleur rouge dont, selon Berlin et Kay, le nom suit immédiatement dans la langue ceux pour blanc et noir. A l'instar des physiciens, Berlin et Kay distinguent trois paramètres de la couleur : la teinte, la saturation, et la valeur (ou luminosité). Il est donc frappant que leur triangle initial incluant le blanc, le noir et le rouge, comparé aux triangles consonantique et vocalique, ne requière pas non plus la teinte, c'est-à-dire le paramètre le plus « étique » des trois (en ce sens qu'on peut seulement déterminer la teinte par un critère de fait : la longueur d'ondes). Au contraire, pour dire d'une couleur qu'elle est saturée ou non saturée, qu'elle a une valeur claire ou sombre, il suffit de considérer son rapport à une autre couleur : l'appréhension du

rapport, acte logique, prime la connaissance individuelle des objets. Or, la place du rouge dans le triangle élémentaire des couleurs n'implique pas la teinte ; le rouge se situe simplement à l'extrémité d'un axe dont les pôles se définissent respectivement par la présence du chromatisme ou son absence, laquelle caractérise dans son entier l'axe du blanc et du noir. On peut donc toujours définir la saturation d'une couleur, ou sa luminosité, au moyen d'oppositions binaires, en se demandant seulement si, relativement à une autre couleur dont on n'a pas besoin non plus de déterminer la teinte, le trait est présent ou absent. Dans ce cas aussi, par conséquent, les complexités de la perception sensible présupposent une structure logique simple, et qui leur est sous-jacente.

Une étroite collaboration entre les sciences humaines et les sciences naturelles permettra seule de récuser un dualisme métaphysique périmé. Au lieu d'opposer idéal et réel, abstrait et concret, « émique » et « étique », on reconnaîtra qu'irréductibles à l'un quelconque de ces termes, les données immédiates de la conscience se situent à mi-chemin, déjà codées par les organes sensibles et par le cerveau, à la façon d'un *texte* qui, comme tout texte, doit être décodé pour qu'on puisse le traduire dans le langage d'autres textes. De plus, il n'y a pas de différence fondamentale entre les processus physico-chimiques sur lesquels reposent les opérations de codage, et les procédures analytiques suivies par l'esprit dans le travail de décodage. Les voies et les moyens de l'entendement ne relèvent pas exclusivement de l'activité intellectuelle la plus haute, car l'entendement relaye et développe des opérations intellectuelles déjà en cours dans les organes des sens.

Le matérialisme vulgaire et l'empirisme sensualiste confrontent directement l'homme à la nature, mais sans voir que celle-ci a des propriétés structurales qui ne diffèrent pas essentiellement, sauf par une plus grande richesse, des codes au moyen desquels le système nerveux les déchiffre, et des catégories élaborées par l'entendement pour rejoindre les structures du réel. Reconnaître que l'esprit ne peut comprendre le monde que parce qu'il est un produit et une partie de ce monde, n'est pas pécher par mentalisme ou idéalisme. C'est vérifier un peu mieux chaque jour qu'en essayant de connaître le monde, l'esprit accomplit des opérations qui ne diffèrent pas

en nature de celles qui se déroulent dans le monde depuis le commencement des temps.

On reproche parfois aux structuralistes de jouer avec des abstractions sans prise sur le réel. J'ai tenté de montrer que loin d'être un amusement pour dilettantes et esthètes, l'analyse structurale ne se met en marche dans l'esprit que parce que son modèle est déjà dans le corps. La perception visuelle repose au départ sur des oppositions binaires, et les neurologues accepteraient probablement d'étendre cette affirmation à d'autres secteurs de l'activité cérébrale. Par des voies jugées à tort hyperintellectuelles, le structuralisme redécouvre et amène à la conscience des vérités plus profondes que le corps énonce déjà obscurément ; il réconcilie le physique et le moral, la nature et l'homme, le monde et l'esprit, et tend vers la seule forme de matérialisme compatible avec les orientations actuelles du savoir scientifique. Rien ne peut être plus loin de Hegel ; et même de Descartes, dont nous voudrions surmonter le dualisme tout en restant fidèles à sa foi rationaliste.

Le malentendu tient peut-être à un fait : seuls ceux qui pratiquent l'analyse structurale comme un labeur quotidien peuvent clairement concevoir le sens et la portée de leur entreprise : unifier des perspectives que, depuis deux ou trois siècles, une vision scientifique trop étroite tenait pour incompatibles : sensibilité et intellect, qualité et quantité, concret et géométrique ou, comme on dit aujourd'hui, « étique » et « émique ». Même des ouvrages idéologiques dont la structure se révèle fort abstraite (tout ce qu'on inclut sous la rubrique « mythologie »), et que l'esprit semble élaborer sans trop subir les contraintes de l'infrastructure techno-économique, resteraient rebelles à la description et à l'analyse si l'on ne prêtait une minutieuse attention aux conditions écologiques, et aux différentes façons dont chaque culture réagit à son milieu naturel. Seul un respect presque servile des réalités les plus concrètes peut nous inspirer la confiance que l'esprit et le corps n'ont pas irrévocablement perdu leur ancienne unité.

Le structuralisme se connaît d'autres justifications, moins théoriques et plus pratiques. Les cultures dites primitives, qu'étudient les ethnologues, leur enseignent que la réalité peut être signifiante en deçà du plan de la connaissance scientifique, sur celui de la perception par les sens. Elles nous encouragent à

refuser le divorce entre l'intelligible et le sensible, prononcé par un empirisme et un mécanisme démodés, et à découvrir une secrète harmonie entre cette quête du sens, à quoi l'humanité se livre depuis qu'elle existe, et le monde où elle est apparue et où elle continue de vivre : monde fait de formes, de couleurs, de textures, de saveurs et d'odeurs... Nous apprenons ainsi à mieux aimer et à mieux respecter la nature et les êtres vivants qui la peuplent, en comprenant que végétaux et animaux, si humbles soient-ils, ne fournissent pas seulement à l'homme sa subsistance, mais furent aussi, dès ses débuts, la source de ses émotions esthétiques les plus intenses et, dans l'ordre intellectuel et moral, de ses premières et déjà profondes spéculations.

STRUCTURALISME ET EMPIRISME

M. Marvin Harris, alors professeur à l'Université Columbia dont fait partie Barnard College, n'avait pas assisté à la conférence dont le précédent chapitre offre la traduction française. Quand parut aux États-Unis le texte original, sa lecture lui inspira une vigoureuse critique dont il voulut bien réserver la primeur à L'Homme, revue française d'anthropologie, poussant la sollicitude jusqu'à faire lui-même établir une version en français. Il a publié par la suite le texte anglais dans son livre Cultural Materialism : The Struggle for a Science of Culture, New York, Random House, 1979.

L'Homme publia l'article de Harris sous le titre choisi par l'auteur : « Lévi-Strauss et la palourde. Réponse à la Conférence Gildersleeve de 1972 », suivi de ma propre réponse qu'on lira ci-après. Je ne crois pas utile de résumer l'article de Harris, puisque, dans ma réplique, je reprends ses arguments un par un. La voici donc telle qu'elle a paru, avec trois ou quatre références en plus.

Quand la rédaction de *L'Homme* m'a communiqué pour avis le texte de Marvin Harris, j'ai recommandé qu'on le publie, bien que son ton s'écarte de celui auquel nous sommes habitués dans les discussions entre collègues. Car, même si ses arguments tombent à faux, ce texte m'a paru rafraîchissant comme l'un des rares, parmi ceux si nombreux dirigés contre l'analyse structurale des mythes, qui placent le problème sur son vrai terrain : celui des faits et de notre capacité d'en rendre compte, au lieu de se réfugier dans des objections préjudicielles souvent abstraites au nom desquelles on récuse *a priori* la

méthode, sans se soucier de savoir si elle parvient à montrer la façon dont des représentations mythiques, en apparence arbitraires, s'articulent en systèmes qui — pour la refléter, la voiler ou la contredire — s'articulent eux-mêmes avec la réalité, tant naturelle que sociale. Abrégeant les préliminaires, je suivrai donc mon contradicteur sur le terrain de son choix.

Comme lui, je regrette que nous ne disposions pas du texte en langue indigène des *Bella Bella Tales* de Boas où j'ai puisé mes exemples. En fait, nous ne savons même pas dans quelle langue ou dialecte certains de ces mythes furent recueillis. La version la plus développée du mythe de Kāwaka (K. !ā-waq!a ; je simplifie par commodité) ainsi qu'une autre, proviennent des Āwi'LiEx^u (Uwi'tlidox ? En ce cas, tribu originaire de Ellerslie Lake, cf. Olson, 1955 : 321. Ellerslie Lake est un bras de Spiller Channel, au nord-est du village de Bella Bella). On doit la première version à George Hunt, le collaborateur kwakiutl de Boas, qui la tenait d'un certain Otsestalis. Il y eut plusieurs personnes de ce nom (Boas, 1925 : 260, n. 1 ; cf. Boas, 1895b : 621 ; Curtis, 1915 : 220, 242, 301). Celui dont il s'agit ici informait déjà Boas en 1895 (Boas, 1932 : 38, n. 1). Il vécut des années durant en milieu kwakiutl, à Fort Rupert (*ibid.* : VII) et parlait couramment kwakiutl, car Hunt prit un récit sous sa dictée dans cette langue (*ibid.* : 143). Il y a donc de fortes chances pour que le mythe en question, aussi transcrit par Hunt, lui ait été narré en kwakiutl. Plus brefs, les deux mythes suivants du même recueil furent probablement obtenus, l'un par Boas seul en owikeno (dialecte de Rivers Inlet, à l'extrémité sud du territoire bella bella, et du point de vue linguistique, un hybride), l'autre par Boas et Hunt dans un dialecte plus proche du bella bella proprement dit. Le glossaire de Boas à la fin des *Bella Bella Texts* distingue les deux formes.

Ce problème linguistique n'est pas essentiel, car, comme Marvin Harris le souligne avec raison, tant en kwakiutl qu'en bella bella des termes différents (qui ne sont d'ailleurs pas les mêmes dans les deux langues) désignent les clams (ordinaires) et les *horse clams*¹. Je suis donc entièrement d'accord pour

1. Suivant l'usage franco-canadien, la traductrice du texte de Harris rend *clam* par « palourde ». Comme ce dernier terme est impropre, je préfère conserver *clam*, mot admis par le Petit Robert et qu'on peut tenir pour naturalisé en français.

exclure que Boas ou Hunt aient pu parler de clams (sans spécifier) quand le texte original disait *horse clams*, ou de *horse clams* quand le texte disait clams. Le glossaire des *Bella Bella Texts* contient même des verbes spéciaux relatifs aux actions portant sur la plus grosse espèce : tsâtsE'mts!a « *to get horse clams* » ; ts.Emsi'la « *to cook horse clams* (?) ». Seulement, la conclusion qu'on peut en tirer pour interpréter les mythes est à l'opposé de celle de Harris, qui ne semble pas voir que son argumentation se retourne contre lui.

Dans les trois mythes illustrant l'incident des siphons, il est question de coquillages à cinq reprises. Or, dans un seul de ces cinq cas — si l'on postule, comme nous en sommes d'accord, que Boas et Hunt furent des traducteurs scrupuleux — a pu figurer le mot qu'ils devaient traduire par *horse clams*. D'où il résulte que dans les quatre autres cas, il ne s'agit pas de ceux-là ; sinon, Boas et Hunt auraient traduit partout de la même façon. Cette mention des *horse clams* limitée à un cas sur cinq aurait dû faire réfléchir mon contradicteur (qui se montre par ailleurs si vétilleux au sujet des fréquences statistiques) et le mettre en garde contre d'imprudentes généralisations.

Ce n'est pas tout. Non seulement les *horse clams* n'apparaissent qu'une seule fois dans un seul des trois récits que j'ai utilisés pour l'incident des siphons, mais, à part cette mention, ils n'ont pas de place dans l'intrigue. Bien plus, la façon dont celle-ci se déroule prouve que l'héroïne n'a pu se servir de leurs siphons.

Pour s'en convaincre, il suffit de lire le mythe dont Harris ne craint pas de reproduire le texte intégral en annexe, en croyant qu'il étaye sa démonstration. A la jeune héroïne prisonnière de Kāwaka, la protectrice surnaturelle apprend que l'ogresse descend chaque matin sur la plage pour déterrer des clams (*to dig clams*) et que, de retour à la maison, elle les mange, sauf les siphons qu'elle rejette : « ' Ramasse-les, ajoute-t-elle, et mets-les sur tes doigts ' [...] Le jour suivant, tandis que Kāwaka remontait la pente escarpée avec son grand panier plein de *horse clams*, la fillette montra un doigt. La Kāwaka eut si peur qu'elle chancela. Alors la fillette montra tous ses doigts, la Kāwaka dégringola au bas de la montagne et mourut » (Boas, 1932 : 95). Comme on voit, les *horse clams* ne jouent aucun rôle dans le déroulement de l'intrigue. Ce ne sont

pas leurs siphons qu'emploie la fillette, puisque l'ogresse ne l'a pas encore rejointe ; ce sont des siphons ramassés dans la maison, reliefs de repas antérieurs, dont il n'est dit nulle part qu'ils proviennent de *horse clams*, mais, tout bonnement, de clams.

Les autres versions sont encore plus vagues. Celle recueillie en 1886 à Rivers Inlet ne parle même pas de clams : « La femme enracinée conseilla au garçon d'aller chercher quelques coquillages (*some shellfish*) et de se mettre les siphons au bout des doigts » (Boas, 1932 : 96). Dans la suivante, recueillie sans doute en 1923, la protectrice s'exprime comme suit : « La Kāwaka a l'habitude de descendre sur la plage pour chercher des moules et des clams (*to get mussels and clams*). Quand elle grimpera la montagne, mets les siphons des clams (*the syphons of the clams*) au bout de tes doigts, etc. » (*ibid.* : 96). A quatre reprises, par conséquent, il est totalement inconcevable que *shellfish*, *mussels and clams*, et *clams* (deux fois) traduisent le mot pour *horse clam* (tsi'mani en bella bella, tsē'manē en dialecte de Rivers Inlet) alors que, dans le glossaire des *Bella Bella Texts* où Boas a recueilli et analysé les termes employés par ses informateurs, on trouve toute une série de mots pour moule (k!wās, xawū'l), clam (ts!ēkwa), coquillage (ts!ē'ts!-) et des verbes se rapportant à la récolte de ces mollusques. Au passage, on notera que le texte indigène au moyen duquel Harris illustre la distinction entre clams ordinaires et *horse clams* désigne les premiers par un mot qui, pour les informateurs de Boas, avait le sens général de coquillage (ts!ēts!Exp!at « *shell of shellfish* » ; Boas, 1928 : 233 renvoyant à 14, l. 14). Partout, donc, les siphons utilisés par le héros ou l'héroïne sont des siphons quelconques, provenant d'espèces aussi quelconques de clams ou même de coquillages non spécifiés. Dans aucun des textes que j'ai utilisés, un rôle n'est attribué en particulier aux siphons de *horse clams*, et mon évocation sur le mode plaisant (toute conférence devant un public américain comportant rituellement un *joke*) des myes — c'est leur nom français — dont je me délectais quand j'habitais New York ne contrevenait ni à l'esprit ni à la lettre des mythes que je citais.



Il est vrai que Harris introduit deux versions tardives où les siphons proviennent de très gros clams. La première en date appartient aux récits recueillis par Olson en 1935 et en 1949, soit respectivement douze et vingt-six ans après que Boas (1928 : IX) eut constaté sur place que, dès 1923, « la culture tout entière des Bella Bella avait pratiquement disparu » ; jugement que Olson lui-même dit être, pour son temps, très en dessous de la réalité (« *of course an understatement in terms of 1935 and 1949* », Olson, 1955 : 319). Il serait donc normal que, postérieurement à cette extinction, le contenu du mythe eût évolué. On en connaît d'autres exemples : ainsi, les sculpteurs kwakiutl contemporains représentent l'ogresse Dzōnoqwa avec des yeux à fleur de tête et grands ouverts, sans doute pour souligner sa férocité, mais contrairement aux traditions anciennes attestées par les mythes, les masques et les monuments figurés, qui la font presque aveugle avec des yeux profondément enfoncés dans les orbites ou mi-clos. Dans le même esprit, on a pu juger que d'énormes bivalves conviennent mieux au régime d'une ogresse, géante au surplus. Ce n'est d'ailleurs pas l'unique particularité de cette version, qui reste muette sur les manies alimentaires de l'ogresse et qui attribue seule aux clams le pouvoir d'ensorceler ses victimes ; raison pour laquelle l'héroïne se garde de partager le repas de sa gardienne et emploie, pour la terrifier, les siphons des coquillages que, sur le conseil de sa protectrice, elle a cachés dans un panier. Bien que la version Olson fasse incontestablement partie du même groupe que les autres et qu'on doive lui faire une place à leurs côtés, son économie interne est si particulière qu'on ne peut la tenir pour représentative du groupe dans son entier¹.

1. D'autant que, par le biais de la culture matérielle, on retrouve la trace du groupe en pays salish jusqu'à plus de six cents kilomètres au sud du territoire bella bella. Les Indiens de Puget Sound se servaient, pour récolter les clams, d'un modèle spécial de panier dit « cannibale » qui, selon les mythes, était celui qu'utilisait une vieille ogresse pour ravir les enfants qu'elle mangeait (WATERMAN 1973 : 8, 12-13 et pl. 1c). Là aussi, par conséquent, les clams (d'espèce quelconque) ont un rap-

Plus tardive encore, l'autre version, publiée un an après ma conférence (ce qui ne gêne pas Harris pour s'étonner que je n'en aie pas fait usage), offre des traits qu'on ne retrouve pas ailleurs. Selon l'informatrice, il fallut déchirer d'abord l'extrémité des siphons, puis retourner ceux-ci comme des doigts de gant afin d'exposer l'intérieur, coloré en rouge par des micro-organismes toxiques durant une période de l'année. En cette saison, les clams ou leurs siphons seraient inconsommables. Mais, si la suppression de la partie crue vénéneuse avait été d'usage général dans la région, on serait à bon droit surpris que Hunt ne l'ait pas mentionnée chez les Kwakiutl dont il a décrit les techniques culinaires avec un extraordinaire luxe de détails. Omission d'autant plus invraisemblable que Hunt décrit à deux reprises un traitement du même genre appliqué au chiton ou oscabrigon, qui est un mollusque fort différent : avant de le manger, le pêcheur « le gratte pour que la couleur rouge sur le corps du chiton s'en aille » ; et plus loin, à propos de la femme occupée à la même préparation : « elle gratte avec le dos de son couteau, pour l'enlever, ce qui ressemble à de la peinture rouge sur le corps » (Boas, 1921 : 485, 487). En revanche, sur la toxicité occasionnelle des clams, les Kwakiutl semblent avoir eu des vues différentes de celles de l'informatrice bella bella. D'après un texte, cette toxicité serait d'origine locale, non saisonnière : « Les clams de Gēg.āqē sont empoisonnés. C'est pourquoi on ne mange pas [les clams qui viennent de cet endroit] » (Boas, 1910 : 377). Comme par hasard, la localité en question est proche de Rivers Inlet¹. Par

port avec l'ogresse. Plus près des Bella Bella, on mentionnera la croyance kwakiutl que Bukwus, l'esprit des bois, se nourrit de coques (*cockles*) et que, selon un informateur niska, les Tsimshian employaient des coques pour chasser les loutres terrestres, autres esprits maléfiques (HALPIN : 21, n. 14).

1. Curieusement, ce n'est pas le seul cas où les coquillages prétendus toxiques sont relégués dans une région plus septentrionale, bien qu'il ne s'agisse pas de la même ici et là : les Kwakiutl du groupe Nimkish affirment dans un mythe que les clams de Koā'qem (vers le nord-est, en pays tsawatenok) sont vénéneux (BOAS 1895a : 135). « Chez les Tsimshian (explique un informateur) les coquillages sont bons, les moules ne sont pas toxiques comme ici [à Wrangell]. En avril, les gens de l'Alaska [les Tlingit] n'osent pas manger de coquillages, moules surtout, car ils les disent ici vénéneux » (SWANTON 1909 : 130). Or, les Bella Bella sont au nord des Kwakiutl comme les Tlingit sont au nord

conséquent, la seconde version invoquée par Harris paraît refléter moins un usage réel et généralement répandu qu'une pratique limitée à un groupe restreint, sinon même à quelques individus. Elle pourrait résulter d'un amalgame tardif entre les leçons traditionnelles du mythe et la croyance attribuée aux Awí'LiEx^u (d'où proviennent deux de ces leçons, *supra*, p. 168) que, pour repousser les êtres surnaturels, il suffit de se mordre la langue et de cracher sur eux le sang qui s'en écoule : ce sang offre, en effet, la même toxicité que le sang menstruel, d'une fille vierge surtout (Boas & Hunt, 1902-1905 : 429-431. Cf. Boas, 1895a : 21 ; Boas, 1916 : 481 ; Swanton, 1905 : 148, n. 49). Quelle que soit la façon dont s'est formée cette version aberrante, on répétera à son sujet ce qu'on a dit de celle due à Olson : elle appartient au groupe, mais elle ne peut le représenter.

Afin de les remettre l'une et l'autre à leur vraie place, j'introduirai moi-même une version qui élargit encore, mais dans la direction opposée, le répertoire des appendices de molusques dans lequel puisent les mythes pour leur confier des fonctions identiques. Cette version offre l'intérêt supplémentaire d'être une des plus anciennes connues, publiée dès 1895, en allemand, par Boas dans *Indianische Sagen* (pp. 224-225). Elle provient des Owikeno de Rivers Inlet, groupe bella bella le plus méridional, et fortement mâtiné de kwakiutl tant pour la langue que pour la culture. Comme Olson (1954, *Foreword*) le rappelle non sans nostalgie, cette culture était encore prospère à l'époque où Boas travaillait dans la région.

Dans cette version, la protectrice surnaturelle dit à un gar-

des Tsimshian, qui sont eux-mêmes au nord des Bella Bella. En revanche, à l'extrême nord du territoire tlingit, le groupe Yakutat tient ses propres coquillages pour comestibles en toutes saisons, mais ils les disent parfois toxiques dans le sud de l'Alaska. Toutefois, leurs chamans s'abstiennent de manger des coquillages jusqu'aux mois de mars ou avril, époque où Dame Richesse va les ramasser sur les plages et les consomme. Sinon, ils tomberaient malades (LAGUNA 1972, I : 392, 393, 404 ; II : 683). Comme je l'ai souligné ailleurs (1975, II : 52-54), la Dame Richesse des Tlingit et sa consœur haida ont plusieurs traits communs avec l'ogresse des Kwakiutl et des Bella Bella. Il pourrait donc n'être pas indifférent à la présente discussion que, selon des informateurs tlingit, Dame Richesse fit son apparition sur les plages pour y manger des coquillages, seulement quand ceux-ci ont perdu une nocivité d'origine non pas naturelle, mais mystique.

çonnet ravi par l'ogresse d'aller récolter des coquillages (*Muscheln*), de les faire cuire, puis de les nettoyer et de les émincer, et de se faire des doigtiers avec les barbes (*Barten*). Quand le jeune héros montra sa main à l'ogresse, elle s'écria : « Qu'est-ce que tu as là ? Je n'ai jamais rien vu de semblable et j'ai peur. » Comme il en avait reçu le conseil, le garçon remua les doigts en criant, et l'ogresse tomba morte.

Qu'entendait Boas par « barbes » de mollusque ? Si on se reporte à l'ouvrage monumental en dix volumes de Brehm, *Tierleben*, qui, pour un savant allemand, faisait autorité à la fin du siècle dernier, on y lit dans la nomenclature anatomique des Lamellibranches : « *Bart oder Byssus* » (*Brehms Tierleben. Die Niederen Tiere*, von Professor Dr. Oskar Schmidt, Leipzig und Wien, 1893 : 450), c'est-à-dire ce faisceau de filaments soyeux par lesquels certains bivalves se fixent temporairement ou durablement aux rochers. A moins que Boas n'ait rien compris aux propos de son informateur et qu'il ait traduit « byssus » au lieu de « siphon », et « moule » (ou autre bivalve sédentaire) au lieu de « clam » (mais, dans ce cas, il n'aurait pas manqué de rectifier trente ans plus tard dans les *Bella Bella Tales* où il renvoie sans commentaire à cette version, p. 95, n. 1 et 2)¹, force est de constater qu'il n'y est pas question de *horse clams*. Et, à la différence des autres versions, on n'y parle même pas de siphons (allemand *Siphonen*) mais d'un appendice qui, même si Boas entendait par *Barten* autre chose que le byssus, ne pouvait donc être un siphon. Contrairement à ce que croit Harris, les mythes, aussi éloignés que possible de l'empirisme rampant qui est la maladie sénile du néo-marxisme, n'ont pas un contenu fixé une fois pour toutes, et que détermineraient de façon rigide les propriétés attribuées à un organe particulier d'un genre unique de bivalve. Ils jouent sur une gamme où s'échelonnent diverses illustrations empiriques d'un même organe, ainsi, d'ailleurs, que d'autres organes qui peuvent différer entre eux, et même provenir de familles animales distinctes. Tous les termes de ce paradigme sont utilisables par la pensée mythique, pourvu qu'au prix de transformations qu'il nous incombe de restituer, ils permettent

1. Déjà dans *Sagen*, 243 n. 1, il a soin de corriger une fausse traduction.

d'exprimer des significations du même type, non chacun pour son compte, mais en s'opposant à d'autres termes qui varient en même temps qu'eux.

Les *horse clams* ainsi remis à leur place, point n'est besoin de s'arrêter aux pages que Harris consacre à la valeur alimentaire de leurs siphons, puisque ceux-ci ne jouent aucun rôle dans les mythes sur lesquels se fondait ma discussion. Que les siphons d'autres clams, en fait, sont comestibles, je ne l'ignore pas, les ayant moi-même toujours mangés. La question est de savoir quelle place les mythes leur assignent dans un champ sémantique, et quels rapports existent entre la place qui leur est faite et la pratique indigène. A ce double égard, les textes d'auteurs américains cités par Harris n'apprennent rien. En revanche, il n'est pas indifférent de savoir que des vieux informateurs heiltsuq (c'est-à-dire du groupe *bella bella* le plus exempt d'influences *kwakiutl*) tiennent les *horse clams* et leurs siphons pour partiellement comestibles, tandis que les *Kwakiutl* eux-mêmes les rejettent en bloc, sauf s'ils n'ont rien d'autre à manger. Mais, encore une fois, ce ne sont pas des siphons de *horse clams* en particulier dont parlent nos mythes, mais plus généralement des siphons de clams, et même, parfois, de coquillages non spécifiés. Des indications données par Harris, il convient donc surtout de retenir qu'avant de manger les siphons des petits clams, on doit les dépouiller de leur fourreau violacé ; et que, selon ses informateurs *bella bella*, on retranche de tous les siphons une partie inesthétique, décrite comme une extrémité noirâtre pour les petites espèces, rougeâtre pour les grosses. Même les enthousiastes mangeurs de siphons de *horse clams* dont il invoque le témoignage reconnaissent que seul l'intérieur est comestible, mais non l'enveloppe coriace d'aspect repoussant et son extrémité cornée.

Résumons-nous : 1) L'ogresse *Kāwaka* mange des clams (encore une fois des clams quelconques) mais rejette leurs siphons ; pour elle au moins, ceux-ci sont donc inesthétiques. 2) Même les mangeurs les plus résolus de siphons de clams, quelle qu'en soit l'espèce, rejettent l'enveloppe ou gaine et, quand elle est présente, la partie cornée. Ils tiennent donc les siphons pour partiellement inesthétiques (et, après tout, il se pourrait que ce fussent là les parties rejetées par l'ogresse, et

dont le héros ou l'héroïne se sert pour l'épouvanter). 3) Il est pour le moins surprenant de suggérer, comme le fait Harris à quelques pages de distance (14 et 16), que l'ogresse montre sa stupidité en jetant les siphons qui sont la meilleure partie, et que la vue de ces mêmes siphons l'épouvante en raison du danger mortel qui résulte de leur toxicité. 4) Une curieuse ressemblance apparaît entre la distinction des deux parties, l'une comestible, l'autre incomestible (celle-là, préalablement incisée et rejetée), et l'opposition, faite par les Kwakiutl, entre les parties consommables de la chèvre de montagne et une partie non consommable, les cornes : « Quand le chasseur de chèvres part à la chasse, le fabricant de cuillers lui demande de casser et de lui rapporter les cornes, car le chasseur veut seulement le suif, la graisse des rognons et la viande. Il ne veut ni les os ni les cornes, et c'est pour cela que le fabricant de cuillers les lui demande [...] Aussi, quand le chasseur a tué une chèvre, il réserve d'abord le suif, la graisse des rognons et la viande. Enfin, il incise la peau autour de la base des cornes ; quand il a incisé la peau, il prend un marteau et tape sur les cornes jusqu'à ce qu'elles se séparent du noyau osseux » (texte kwakiutl de Hunt traduit par Boas, 1921 : 104-105). En somme, les cornes de chèvre dont, dans la version chilcotin, le héros se sert pour terrifier son ravisseur occupent dans la *praxis* du chasseur une place curieusement analogue à celle faite en tout ou partie aux siphons de clams, dont son homologue bella bella se sert pour terrifier sa ravisseuse ; par ce biais imprévu, les précisions qu'apporte Marvin Harris renforcent mon interprétation.



Passons au second des arguments massues de Harris, ou qu'il croit tels. J'aurais fabriqué de toutes pièces la thèse selon laquelle les trésors de l'ogresse seraient exclusivement d'origine terrestre. Et mon contradicteur — qui m'accuse à cette occasion d'inexactitude — ajoute que tout étudiant de première année sait que, dans les potlatch, on distribuait du poisson frais et séché, des œufs et de l'huile de poisson, et de la nacre. De qui Harris se moque-t-il ? Je connais aussi bien

que lui les inventaires dressés par les observateurs¹, mais nulle part, dans ma conférence, je n'ai parlé de potlatch réels (non plus, d'ailleurs, que d'ogresses réelles). Les seuls potlatch que j'ai évoqués sont ceux des mythes, d'après ce que ces mythes en disent et d'après les rites qui commémorent des événements eux-mêmes mythiques. Or, les mythes affirment catégoriquement : 1) que l'ogresse voleuse d'enfants ne possède que des biens d'origine terrestre ; 2) qu'appropriés par les humains, ces biens furent aussitôt consacrés à un potlatch qui, comme je le montrerai dans un instant, a la valeur d'un modèle.

Quels mythes ? En me citant à ce sujet, Harris n'hésite pas, pour mieux me réfuter, à amputer mon texte d'un membre de phrase essentiel. Il me fait dire (sa traduction) que « les documents mythologiques et rituels que nous possédons au sujet de cette Kāwaka tendent à prouver que ses trésors proviennent tous de l'intérieur des terres » (p. 17), alors que j'avais précisé dans le texte original : « ... *this Kāwaka, or Dzōnoqra as the Kwakiutl call her...* » Tout est là. On sait, en effet, que les textes bella bella publiés par Boas proviennent surtout de Fort Rupert et de Rivers Inlet, donc du pays kwakiutl ou d'une région où l'influence kwakiutl prédominait. Pour cette raison, d'ailleurs, les sévères tenants d'une culture bella bella « pure », auxquels Harris se réfère, font des réserves sur les textes de Boas qu'ils ne croient pas propres à la représenter. D'où il résulte que, pour interpréter correctement ces textes, c'est vers les mythes kwakiutl qu'il convient de regarder, et non vers ceux d'origine plus septentrionale (qui ne disent d'ailleurs pas ce que Harris leur fait dire : Corbeau a des ailes de cuivre, il n'a pas « rapporté le cuivre du ciel », cf. Olson, 1955 : 330). De toute façon, un mythe attribuant au cuivre une origine céleste trahirait des influences tsimshian ou même tlingit. En fait, tous les mythes « à Kāwaka » du recueil de Boas sont — l'épisode des siphons excepté — des variantes

1. Qui ne confirment pas toujours sa liste. Selon Barrett, les repas de cérémonie offerts aux « tribus » invitées ne comprenaient ni poisson, ni coquillages, ni animaux terrestres, nourritures vulgaires. On servait seulement du phoque, de la baleine, des fruits et autres produits végétaux (RITZENTHALER-PARSONS 1966 : 91). Or, pour la pensée kwakiutl, le phoque et la baleine ont une connotation moins marine que chthonienne.

presque textuelles de mythes kwakiutl dont le texte se trouve dans Boas (1895b : 372-374 ; 1910 : 116-122, 442-445 ; 1935b : 69-71), Boas & Hunt (1902-1905 : 86-93, 103-104, 431-436), Curtis (1915 : 293-298), etc. Rien d'étonnant à cela, puisque le personnage bella bella de Kāwaka n'est autre que celui connu par les Kwakiutl sous le nom de Dzōnoqwa (Boas, 1928 : 224 ; 1932 : 93, n. 1). Et quand Harris écrit avec une suffisance d'autant plus choquante qu'il reprend ainsi non pas moi, mais Boas : « Même le titre *Kāwaka Tales* induit en erreur car, dans le troisième récit bella bella, l'ogresse s'appelle Ts!E!lk.ig.ila ou Adzi, la grenouille », il ignore la note circonstanciée des *Sagen* (p. 226, n. 1) où, à propos du même personnage, Boas explique qu'il n'est autre que la Tsonō'k.oa (Dzōnoqwa) des Kwakiutl, la Snēnē'ik des Bella Coola. Même dans une seule langue, la pluralité des noms n'a rien pour surprendre ; en kwakiutl, Dzōnoqwa en porte aussi trois (Boas, 1935a : 144).

Or, que disent les Kwakiutl sur le trésor de la Dzōnoqwa ? Quand une héroïne meurtrière de l'ogresse pénètre dans la demeure de sa victime, elle découvre des grandes richesses : « Oh, que de richesses il y avait là ! Mais pas de nourriture provenant des cours d'eau parmi tous ces quadrupèdes, car c'était avec de la viande séchée qu'elle [l'ogresse] traitait ses invités [...] Il n'y avait rien là qui vint des fleuves et des rivières en raison de ce qu'elle était (*on account of the way she was*) » (Boas, 1935b : 70). Dans le dernier état qui nous soit connu de sa pensée, Boas y insiste encore : « [...] Dzō'noq!wa, une créature très puissante mais stupide. Cette race vit à l'intérieur des terres. Elle a pour seule nourriture la viande d'animaux terrestres. En conséquence, l'un d'eux, le plus souvent une femelle, visite les villages pour voler du poisson [...] C'est l'ogresse qui ravit les enfants qui pleurent » (Boas, [1935] 1966 : 307).

Voilà pour l'origine exclusivement terrestre du trésor de l'ogresse. Que ce trésor, conquis par les humains, inclue aussi des objets rituels ainsi que du cuivre, des fourrures et des baies en conserve — produits terrestres — et que son appropriation permet de célébrer pour la première fois les cérémonies d'hiver et de donner un potlatch, cela ressort sans équivoque de presque tous les mythes relatifs à Dzōnoqwa, ainsi que d'un

de ceux du recueil de Boas (1932 : 95) consacrés à son homologue Kāwaka.

Sans doute d'autres mythes kwakiutl font remonter la première origine du potlatch aux aventures d'une princesse perdue en mer. Kōmogwa, le maître des richesses, la recueillit dans son royaume de l'autre monde. Elle y procréa des enfants qui, plus tard, revinrent au pays natal de leur mère, chargés de cuivre et d'autres présents (Boas, 1910 : 267-285). Mais Kōmogwa, lui aussi cannibale, offre avec Dzōnoqwa des affinités certaines. Bien qu'il soit un dieu marin, on le désigne parfois comme un esprit des montagnes (Boas, 1888 : 55 ; 1895a : 164). Une statue de Dzōnoqwa se dresse à l'entrée de sa demeure (Boas, 1895a : 146). Enfin et surtout, l'un et l'autre possèdent le cuivre, moyen essentiel du potlatch et que les humains tiennent d'eux. Toutefois, Kōmogwa est le plus lointain maître du cuivre, Dzōnoqwa la maîtresse du cuivre la plus proche ; il est donc moins exceptionnel de le recevoir d'elle que de lui.

Les rites le confirment, car, pour célébrer un potlatch, le chef reçoit les cuivres d'un assistant qui les tient entassés dans une hotte (accessoire habituel de Dzōnoqwa) ; et, au moment de les distribuer, le chef revêt lui-même un masque de Dzōnoqwa. Rien ne peut manifester, de façon plus éclatante, que, pour les Kwakiutl, le cuivre et les autres articles distribués lors du potlatch sont la copie conforme des richesses qu'au temps des mythes, Dzōnoqwa se laissa arracher par les humains. Tout potlatch répète, comme son archétype, celui que les trésors terrestres de l'ogresse permirent un jour de donner¹.

Des lecteurs, mieux versés que mon critique dans la mythologie de la côte nord-ouest, objecteront peut-être qu'à la différence de la Dzōnoqwa des Kwakiutl, la Kāwaka des Bella Bella ne se sustente pas uniquement de nourritures terrestres puisqu'elle a chaque jour des coquillages à son menu. Mais, outre que les Kwakiutl connaissent eux-mêmes une « Dzō-

1. Harris se moque encore une fois du monde en m'accusant d'« ignorer que la plupart du métal utilisé dans les cuivres de potlatch provenait en fait du fond des vaisseaux à voiles européens » (p. 18). Cela est connu de tous (cf. LÉVI-STRAUSS 1975, I : 68-69, 95 ; II : 103-109). Mais c'est plutôt Harris qui cherche à faire ignorer aux lecteurs qu'avant l'introduction du cuivre feuillard, le métal natif (extrait donc de la terre) tenait une place capitale dans les cultures de la côte.

noqwa de la mer » — qui, plutôt que de l'eau proprement dite, relève du monde chthonien dont l'entrée se trouve au fond de l'océan —, la prédilection de la géante pour les clams, ou, plus exactement, la nécessité où elle est de s'en nourrir, s'éclaire par un mythe kwakiutl qui oppose les genres de vie respectifs de deux populations : les Nimkish de l'île Vancouver, et les Koeksotenok du continent. La fille du chef Nimkish, mariée à un Koeksotenok, vint un jour rendre visite aux siens avec son petit garçon. Pendant le repas de fête donné à cette occasion, l'enfant se promenait en mangeant des clams cuits dont la « tête » était pleine d'un jus verdâtre qui lui coulait de la bouche : « les enfants du pays se moquèrent de lui en prétendant qu'il vomissait, mais, en réalité, parce que les ancêtres des Koeksotenok n'eurent pas de grand fleuve en partage. Aussi les Koeksotenok ne mangeaient-ils que des moules, des clams et des *horse clams*, et les Nimkish se moquaient d'eux parce qu'ils n'ont pas de grands fleuves où remontent les saumons, comme le grand fleuve des Nimkish que remontent plusieurs espèces de saumons dont les Nimkish se nourrissent. C'est ce que les enfants voulaient dire en se moquant » (Boas & Hunt, 1902-1905 : 134 ; cf. Boas, 1895a : 143, 154).

Le sens de l'épisode est clair : moules et clams (ici encore, quelle qu'en soit l'espèce) sont la nourriture peu prisée de gens qui vivent près de l'eau, mais n'ont pas de saumons dans leur pays. Faire de la Kāwaka une mangeuse de coquillages est encore une façon de dire — en clé de mer, si l'on me passe l'expression — qu'elle est privée de poissons et qu'en dépit des rivages marins qu'elle hante, sa nature intime demeure terrienne comme la montagne en haut de laquelle elle habite, même si elle descend chaque jour sur la plage pour récolter, de toutes les nourritures marines, la plus terrestre, puisqu'il faut creuser le sol pour la trouver. Il résulte de cette histoire qu'aux yeux de mangeurs de saumons comme les Nimkish et leurs voisins, les coquillages — dont ils faisaient une consommation certaine — figuraient au rang des nourritures dépréciées.

C'était aussi l'opinion des Tsimshian (Boas, 1935a : 173). Les mythes des autres voisins des Kwakiutl : Haida et Tlingit, mettent les coquillages au rang des nourritures de disette (Swanton, 1905 : 48 ; 1909 : 41). Selon les informateurs

Kwakiutl de M^{me} Martine Reid, qui connaît la langue *kwakwala* et que je remercie de ce renseignement, le mot désignant couramment le siphon de clam serait un euphémisme pour « pénis ». Il y a trois quarts de siècle, Swanton (1909 : 21) faisait la même remarque chez les Tlingit. Tenue pour malséante et censurée par les Indiens eux-mêmes, l'expression directe suggère qu'ils estimaient les siphons moins encore que les mollusques entiers.

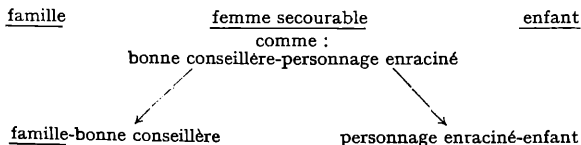


Dans une conférence d'une heure, on ne peut pas tout dire. Le genre impose qu'on schématise, et l'obligation de s'exprimer dans une langue étrangère met un obstacle supplémentaire à la communication. Il y a donc beaucoup d'aspects et de problèmes que j'ai dû laisser de côté, bien plus nombreux que Harris ne l'imagine. Mais, comme il me reproche avec une âpreté particulière d'avoir négligé le motif de la bonne conseillère « qui apparaît trois fois plus souvent que le trésor » dans les mythes que j'ai utilisés, je relèverai le défi qu'il me lance de montrer que lui aussi a son opposé dans le mythe chilcotin. Toutefois, ce motif fait partie d'un très vaste ensemble au sein duquel il convient d'abord de le replacer.

La bonne conseillère, dont je me suis longuement occupé en 1974-1975 dans mes cours du Collège de France, tient une place importante dans les mythes *kwakiutl* où elle figure sous deux aspects : tantôt humaine incapable de se mouvoir parce que le bas de son corps est en pierre, ou qu'elle est enracinée dans le sol comme un arbre, ou par une sorte de cordon ombilical rempli de sang ; tantôt souris qui, elle, circule librement entre la surface du sol et le monde souterrain. L'une est donc inamovible sur l'axe horizontal ; fille ou sœur, souvent, des personnages humains du mythe, mais fourvoyée dans un monde lointain et maléfique avec lequel elle a pactisé à son insu. Sans pouvoir retourner chez les siens, elle se borne à les aider de ses conseils quand eux-mêmes s'y aventurent et s'exposent au même danger. Au contraire, Dame Souris, mobile sur un axe vertical, joue le rôle d'émissaire du monde surnaturel, capable de faire le va-et-vient entre ce monde et celui des humains. Son personnage se trouve donc en corrélation et

opposition avec celui de l'autre femme, représentante du monde terrestre retenue en otage dans l'au-delà. Selon des modalités différentes, la femme enracinée et Dame Souris sont des médiateurs entre les deux mondes ; l'une, fixe, fait fonction de pivot autour duquel se déplacent leurs protagonistes respectifs, tandis que l'autre assure une navette entre eux.

Les mythes *bella bella* et *kwakiutl* que nous avons considérés jusqu'à présent racontent l'histoire d'un enfant ravi par une ogresse. Dans le logis de celle-ci, il reçoit l'aide d'une bonne conseillère sous l'une ou l'autre des formes que nous venons de distinguer. Quand cette bonne conseillère est une femme enracinée, ses conseils permettent à l'enfant prisonnier de ne pas connaître le même sort, de se délivrer de l'ogresse et — comme l'enfant le souhaite — de retourner chez les siens. Or, il suffit de lire le mythe *chilcotin* pour comprendre pourquoi la bonne conseillère n'y figure pas. A la différence de ce qui se passe dans les mythes *kwakiutl* et *bella bella*, le héros n'a nulle envie de regagner son village ; il se trouve très bien chez son ravisseur dont il reçoit de hauts enseignements, et quand ses parents se déplacent pour le ramener, ils ont le plus grand mal à le convaincre. C'est donc lui, le personnage enraciné ou en voie de l'être ; tandis que ses parents, au lieu de rester au village ou d'abandonner leurs recherches, réussissent à le retrouver et à le secourir contre son gré. Le personnage de la femme secourable se scinde alors en deux fonctions distinctes : celle du personnage enraciné qui passe au héros lui-même, et celle de la bonne conseillère, que ses parents arrivent non sans peine à remplir. D'un groupe de mythes à l'autre, les mêmes fonctions subsistent, mais elles se répartissent entre trois agents dans l'un et entre deux dans l'autre, parce que chacun des deux agents du mythe *chilcotin*, en plus de sa fonction propre, assume une des fonctions que les mythes *kwakiutl* et *bella bella* unissent dans un troisième :



Il serait intéressant de rechercher comment et pourquoi s'opère cette péréquation des fonctions dans le mythe chilcotin. On peut douter que les documents dont on dispose sur les Chilcotin soient assez riches pour qu'on y parvienne. En tout cas, ce n'est pas ici le lieu d'entreprendre une recherche qui exigerait une analyse comparative systématique des mythes kwakiutl et de ceux de leurs voisins, tant sur la côte que dans l'intérieur.

Que reste-t-il à dire ? Il ne semble pas déraisonnable de supposer qu'aux yeux des Indiens canadiens comme aux nôtres, des cornes de chèvres sauvages eurent une connotation plus agressive que des siphons de bivalves. Des chasseurs de chèvres n'ignoraient pas que ces animaux se battent occasionnellement à coups de cornes. En outre, les Indiens employaient des ciseaux en corne pour fendre les troncs (Curtis, 1915 : 10-11) et des massues de guerre en bois de cervidé, appelées en bella bella : wōL!Em, mot qui désigne aussi les bois eux-mêmes, et les cornes. Dans un mythe bella bella, une massue de ce nom, simplement agitée en l'air, a le pouvoir magique de tuer les ennemis à la douzaine (Boas, 1928 : 191 ; 1932 : 141).

Quant aux cuillers de corne sculptées, contrairement à ce qu'affirme Harris, je n'ai pas dit qu'elles faisaient partie du trésor de l'ogresse ni des articles distribués lors des potlatch, mais seulement que c'étaient des objets très précieux de la nature d'un trésor (« *they may be made part of a treasure* »), et comparables sous ce rapport aux coquilles de *dentalia*.

Au lieu d'admettre que les mythes bella bella transforment le mythe chilcotin, Harris penche pour un emprunt en sens inverse. La question reste ouverte et on peut en discuter, mais avec d'autres arguments que ceux avancés par Harris. Il prétend, en effet, que si les Bella Bella connaissaient les chèvres qu'ils chassaient dans la chaîne côtière (bien sûr : où les eussent-ils trouvées ailleurs ?), les Chilcotin n'avaient sur les clams que les notions les plus vagues, à supposer même qu'ils en aient jamais vu. Or, les Chilcotin, trafiquants en coquillages marins, fréquentaient beaucoup la côte dont une tradition kwakiutl affirme même qu'ils sont originaires (Boas, 1935b : 91-92). Sans remonter aussi loin, on notera qu'au milieu du siècle dernier, ils guerroyaient jusqu'à Knight Inlet (Boas, 1966 : 110). A la même époque, un bon observateur les

rangeait au nombre de ces tribus semi-nomades « qui passent la moitié de l'année dans l'intérieur et l'autre moitié sur la côte » et ajoute : « Les Chilcotin passaient une grande partie de leur temps à Bellhoula dans Bentinck Inlet » (Mayne, 1862 : 299), soit à une soixantaine de kilomètres à vol d'oiseau tant du pays des Uwi'tlidox auxquels deux des mythes de Kāwaka sont attribués que de Rivers Inlet où Boas recueillit une partie de ses documents, et où on peut être sûr que les Chilcotin venaient aussi.

* * *

Voilà beaucoup de temps passé à réfuter ces critiques dont finalement rien ne subsiste, hors deux remarques de portée modeste mais qu'il ne convient pas de négliger pour autant : que les adjectifs « inoffensif » et « insignifiant » s'appliqueraient mal aux siphons des plus gros clams (ces siphons dont il n'est pas question dans les mythes que je citais) ; et qu'une partie seulement des siphons de clams peut, avec certitude, avoir été tenue pour incontestable par les Indiens. Si je me suis tellement attardé, c'est que je souhaitais profiter de l'occasion ainsi offerte pour souligner la complexité des problèmes que pose l'analyse structurale des mythes, problèmes que, m'exprimant dans une langue qui n'est pas la mienne et devant un vaste public composé en majorité de non-spécialistes, je ne pouvais qu'effleurer.

Pour finir, qu'il me soit donc permis d'énumérer moi-même plusieurs de ceux qui restent à résoudre dans le domaine restreint des mythes ci-dessus discutés.

En premier lieu, les mythes qui proviennent de la côte et de l'arrière-côte transforment le mythe chilcotin non pas d'une, mais de trois façons. En regard des cornes de chèvres du mythe chilcotin et de certaines versions *bella coola* (Boas, 1898 : 89 ; McIlwraith, 1948, II : 446), il nous faut aligner en effet, outre les siphons de clams, les byssus de bivalves dont j'ai déjà parlé, et une troisième transformation repérable dans une des versions *bella coola* (Boas, 1895a : 248) où la prisonnière de l'ogresse Snēnē'ik la terrorise en armant ses doigts de serres d'aigle (en mettant les gants de l'ogresse qui lancent des

éclair ; McIlwraith, 1948, II : 448). Comme la tradition prête à la Snēnē'ik des extrémités d'oiseau rapace, les « gants » sont sans doute la même chose que les serres. Soit, au total, quatre parties animales qui relèvent deux de l'eau (tout en s'opposant entre elles sous ce rapport), une de la terre et une de l'air ; qui ont des fonctions anatomiques différentes, mais qui sont néanmoins *commutables* et constituent donc ensemble un paradigme mythique. Ce paradigme inclut les byssus de bivalves, les siphons de divers genres de mollusques appartenant aussi à cette classe, les serres d'aigle et les cornes de chèvre, c'est-à-dire des organes qu'on retranche de l'animal avant de le consommer, ou dont on retranche une partie avant de les consommer. Le sang craché après s'être mordu la langue (*supra*, p. 173) pourrait donc trouver aussi sa place dans le système. Au sein du paradigme, les byssus ont plus d'affinité avec les siphons — tous proviennent de coquillages — et les serres avec les cornes sous réserve d'une double opposition entre ciel et terre, bas et haut du corps¹. Ce n'est pas à ce seul égard que les mythes bella bella semblent très proches du mythe chilcotin : certaines versions sont pratiquement identiques, et les autres aussi veulent que les parents se déplacent, et font jouer à une passerelle un rôle stratégique dans le récit.

Ces oppositions vont de pair avec d'autres qui, de façon frappante, renvoient aux chèvres sauvages, dans des mythes où ce n'est justement pas de leurs cornes qu'il s'agit. Dans une des versions bella bella « à siphons », la bonne conseillère pétrifiée par en bas recommande à l'héroïne, si elle veut échapper au même sort, de ne pas manger de baies chez l'ogresse, mais seulement de la graisse de chèvre qui ne lui fera pas de mal. La graisse de chèvre est aussi la nourriture inoffensive pour des versions bella coola (Boas, 1898 : 89 ; McIlwraith, 1948, II : 447, 449). En revanche, dans la version owikeno « à byssus », c'est la même graisse que le héros doit refuser sous peine de devenir lui aussi un personnage enraciné (Boas, 1895a : 224 ; cf. Olson, 1954 : 258) tandis que, dans les versions

1. A l'appui de cette interprétation, on notera un mythe des Nootka (qui ont récemment changé ce nom pour celui de « Westcoast people ») où des coquillages marins sont convertibles en bois de cervidé (Boas 1895a : 98).

bella coola « à cornes » ou « à serres », une corde en poils de chèvre tient lieu de fil d'Ariane permettant à l'héroïne de revenir avec ses parents jusqu'à la maison de l'ogresse (Boas, 1895a : 248 ; McIlwraith, II : 447, 449). Une substance tirée des chèvres joue donc, là aussi, un rôle tantôt positif, tantôt négatif ; quand elle ne consiste pas dans les cornes, cette substance peut être de la nature de graisse ou de la nature de poils ; et, selon les cas, elle opère au dedans du corps ou par le dehors. Quant à « l'esclave » de l'ogresse, comme l'appelle Boas dans *Sagen*, on a vu que la condition où elle se trouve réduite peut prendre trois formes différentes, et les mythes lui assignent aussi des destins divergents : elle meurt d'hémorragie, ou se montre intransportable, ou bien encore, délivrée, elle retourne dans son pays.

A son tour, l'ogresse pose quelques problèmes. Hors les poissons qu'elle vole aux Indiens, la Dzōnoqwa kwakiutl ne sait se nourrir que de quadrupèdes. La Kāwaka bella bella se nourrit, elle, de coquillages. Mais la Snēnē'ik bella coola s'oppose par d'autres traits à sa consœur kwakiutl : celle-ci est noire, celle-là a la gorge blanche ; Dzōnoqwa est affligée d'une mauvaise vue, les yeux de Snēnē'ik lancent des éclairs ; la première souffre d'un trouble d'élocution, l'autre lâche en marchant des gaz intestinaux. Enfin, Dzōnowqa est la patronne des filles pubères, tandis que Snēnē'ik meurt asphyxiée par la fumée d'un brasier alimenté avec de vieilles bandes d'écorce imprégnées de sang menstruel. De façon systématique, par conséquent, jusque dans leurs moindres détails les mythes de peuples voisins se contredisent, et l'opposition des siphons et des cornes n'est qu'un cas particulier de ces contradictions.

J'aurais pu continuer longtemps dans la même veine, mais ces brèves indications suffisent pour montrer que, d'un réseau d'oppositions très complexe, je n'ai considéré qu'un fragment. Dans le cadre limité d'une conférence, il n'eût pas été possible d'analyser fût-ce quelques mythes de manière exhaustive. Je me suis donc borné à choisir des aspects caractéristiques — « *the more salient points* » disais-je — pour illustrer la méthode et démontrer le mécanisme de ses opérations.

Mais, même dans ses entreprises de plus grande envergure, l'analyse structurale ne prétend pas apporter une réponse à

toutes les questions. Ses ambitions restent discrètes : repérer et cerner les problèmes, les disposer dans un ordre méthodique, résoudre peut-être certains d'entre eux, mais surtout, suggérer aux chercheurs la voie qu'ils pourront utilement suivre s'ils souhaitent s'attaquer à la masse de ceux qui sont et demeureront sans doute longtemps en suspens.

OUVRAGES CITÉS

BOAS, F. :

- 1888 « On Certain Songs and Dances of the Kwakintl », *Journal of American Folklore* I.
- 1895a « Indianische Sagen von der Nord-pacifischen Küste Amerikas », in *Sonder-Abdruck aus den Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*. Berlin.
- 1895b « The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians », in *Report of the United States National Museum*. Washington, D. C., Government Printing Office, 1897.
- 1898 « The Mythology of the Bella Coola Indians », in *Publications of the Jesup North Pacific Expedition. I, 1898-1900*. New York, 1900 (« Memoirs of the American Museum of Natural History » II).
- 1910 *Kwakiutl Tales*. New York, Columbia University Press-Leyden, Brill (« Columbia University Contributions to Anthropology » II).
- 1916 « Tsmishian Mythology », in *31st Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1909-1910*. Washington, D. C.
- 1921 « Ethnology of the Kwakiutl », in *35th Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1913-1914*. Washington, D. C.
- 1925 *Contributions to the Ethnology of the Kwakiutl*. New York, Columbia University Press-Leyden, Brill (« Columbia University Contributions to Anthropology » III).
- 1928 *Bella Bella Texts*. New York, Columbia University Press-

- Leyden, Brill (« Columbia University Contributions to Anthropology » V).
- 1932 *Bella Bella Tales*. New York, The American Folk-Lore Society / G. E. Stechert (« Memoirs of the American Folk-Lore Society » XXV).
- 1935a *Kwakiutl Culture as Reflected in Mythology*. New York, The American Folk-Lore Society / G. E. Stechert (« Memoirs of the American Folk-Lore Society » XXVIII).
- 1935b *Kwakiutl Tales, New Series*. New York, Columbia University Press (« Columbia University Contributions to Anthropology » XXVI).
- 1966 *Kwakiutl Ethnography*. Edited by Helen CODERE. Chicago and London, The University of Chicago Press (« Classics in Anthropology »).
- BOAS, F. and G. HUNT :
- 1902-1905 *Kwakiutl Texts (Publications of the Jesup North Pacific Expedition, III)*. New York, G. E. Stechert-Leyden, Brill (« Memoirs of the American Museum of Natural History » V).
- CURTIS, E. S. :
- 1915 *The North American Indian*, X. Norwood.
- HALPIN, M. :
- s.d. « Masks as Metaphors of Anti-Structure », ms.
- LAGUNA, F. DE :
- 1972 *Under Mount Saint Elias : The History and Culture of the Yakutat Tlingit*. Washington, D. C., Smithsonian Institution Press, 3 vol. (« Smithsonian Contributions to Anthropology » 7).
- LÉVI-STRAUSS, C. :
- 1975 *La Voie des masques*. Genève, Skira, 2 vol.
- MAYNE, R. C. :
- 1862 *Four Years in British Columbia and Vancouver Island*. London, J. Murray.
- MCILWRAITH, T. F. :
- 1948 *The Bella Coola Indians*. Toronto, Toronto University Press, 2 vol.

OLSON, R. L. :

- 1954 « Social Life of the Owikeno Kwakiutl », *Anthropological Records* 14 (2). Berkeley.
- 1955 « Notes on the Bella Bella Kwakiutl », *Anthropological Records* 14 (5). Berkeley.

RITZENTHALER, R. and L. A. PARSONS :

- 1966 *Masks of the Northwest Coast*. Milwaukee, Milwaukee Public Museum (« Publications in Primitive Art » 2).

SWANTON, J. R. :

- 1905 *Haida Texts and Myths*. Washington, D. C., Smithsonian Institution (« Bureau of American Ethnology, bulletin 29 »).
- 1908 « Haida Texts », in *Publications of the Jesup North Pacific Expedition. X, 1905-1908*. New York (« Memoirs of the American Museum of Natural History » XIV).
- 1909 *Tlingit Myths and Texts*. Washington, D. C., Smithsonian Institution (« Bureau of American Ethnology, bulletin 39 »).

WATERMAN, T. T. :

- 1973 *Notes on the Ethnology of the Indians of Puget Sound*. New York, Museum of the American Indian, Heye Foundation (« Indian Notes and Monographs. Miscellaneous Series » 59).

LES LEÇONS DE LA LINGUISTIQUE

Un livre signé Roman Jakobson n'a pas besoin de préface, et je n'aurais pas assumé l'honneur écrasant d'en écrire une si Jakobson lui-même n'avait souhaité que j'apporte ici mon témoignage d'auditeur, et aussi, me permettrai-je d'ajouter, de disciple. En effet, ces leçons vieilles d'un tiers de siècle — que leur auteur se décide enfin à publier après en avoir si souvent formé le projet, chaque fois retardé par des tâches plus pressantes — sont les premières que je l'entendis professer à l'École libre des hautes études de New York, durant cette année 1942-1943 où nous commençâmes à fréquenter réciproquement nos cours¹.

En les lisant aujourd'hui, mon esprit retrouve l'excitation ressentie il y a trente-quatre ans. A cette époque, je ne savais à peu près rien en linguistique et le nom de Jakobson m'était inconnu. C'est Alexandre Koyré qui m'éclaira sur son rôle et nous mit en rapport. Encore sous le coup des difficultés que, du fait de mon inexpérience, j'avais rencontrées trois ou quatre ans auparavant pour noter correctement des langues du Brésil central, je me promis d'acquérir auprès de Jakobson les rudiments qui me manquaient. En fait, son enseignement m'apporta tout autre chose et, est-il besoin de le dire, bien davantage : la révélation de la linguistique structurale, grâce à quoi j'allais pouvoir cristalliser en un corps d'idées cohérentes des rêveries inspirées par la contemplation de fleurs sauvages, quelque part du côté de la frontière luxembourgeoise au début

1. Roman JAKOBSON, *Six Leçons sur le son et le sens*, Paris. Les Éditions de Minuit, 1976, dont ce texte constituait la préface.

de mai 1940, et les sentiments ambigus, mélange d'enthousiasme et d'exaspération, qu'un peu plus tard, à Montpellier — où, pour la dernière fois de ma vie, j'exerçai un court moment le métier de professeur de philosophie — avait éveillé en moi la lecture des *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne* de Marcel Granet, en raison, d'une part, de la tentative qui s'y manifestait pour constituer des faits apparemment arbitraires en système et, d'autre part, à cause des résultats d'une complication improbable auxquels cette tentative aboutissait.

Ce qu'au contraire la linguistique structurale devait m'apprendre, c'est qu'au lieu de se laisser égarer par la multiplicité des termes, il importe de considérer les relations plus simples et mieux intelligibles qui les unissent. En écoutant Jakobson, je découvrais que l'ethnologie du XIX^e siècle et même du début du XX^e s'était contentée, comme la linguistique des néogrammairiens, de substituer « des problèmes d'ordre strictement causal aux problèmes des moyens et des fins » (p. 49). Sans jamais décrire vraiment un phénomène, on se contentait de renvoyer à ses origines (p. 25). Les deux disciplines se voyaient ainsi confrontées à « une multitude écrasante de variations », alors que l'explication doit toujours se donner pour but de « montrer les invariants à travers la variété » (p. 29). *Mutatis mutandis*, ce que Jakobson disait de la phonétique s'appliquait aussi bien à l'ethnologie : « Il est vrai que la matière phonique du langage a été étudiée à fond, et que ces études, surtout au cours des cinquante dernières années, ont donné des résultats brillants et abondants ; mais, la plupart du temps, on a étudié les phénomènes en question abstraction faite de leur fonction. Dans ces conditions, il a été impossible de classer ces phénomènes et même de les comprendre » (p. 40).

En ce qui concerne les systèmes de parenté, qui dès cette année 1942-1943 faisaient l'objet de mon cours, des hommes comme van Wouden (dont je ne connaissais pas encore l'œuvre) et Granet avaient eu le mérite de dépasser ce stade, mais sans s'affranchir de la considération des termes pour s'élever à celle des relations. Ne pouvant saisir par ce biais la raison des phénomènes, ils s'étaient condamnés à la tâche sans issue de chercher des choses derrière les choses, avec le vain espoir d'en atteindre de plus maniables que les données empiriques

auxquelles leurs analyses se heurtaient. Mais, imaginaires ou réels, on peut dire de n'importe quels termes ce que Jakobson écrit ici sur l'individualité phonique des phonèmes : « Ce qui importe (...) ce n'est pas du tout l'individualité (...) de chacun d'eux, vue en elle-même et existant pour elle-même. Ce qui importe, c'est leur opposition réciproque au sein d'un système (...) » (p. 85).

Ces vues novatrices, au devant desquelles me portait ma propre réflexion sans que j'eusse encore l'audace ni l'outillage conceptuel nécessaires pour les mettre en forme, étaient d'autant plus persuasives que Jakobson les exposait avec cet art incomparable qui fait de lui le plus éblouissant professeur et conférencier qu'il m'ait jamais été donné d'entendre ; le texte qu'on va lire en restitue pleinement l'élégance et la force démonstrative. Car ce n'est pas la moindre valeur de ces pages que de témoigner, pour tous ceux qui n'eurent pas la chance d'écouter Jakobson, ce que furent et ce qu'en sa quatre-vingtième année continuent d'être ses conférences et ses cours.

Servis par un talent oratoire égal à lui-même en quelque langue où Jakobson choisisse de s'exprimer (même si on le suppose sans commune mesure avec celui qu'il déploie dans sa langue maternelle), ces cours développent une argumentation tout à la fois limpide et rigoureuse. Jamais Jakobson ne prolonge des développements abstraits et parfois difficiles sans les illuminer par des exemples tirés des langues les plus diverses et, souvent aussi, de la poésie et des arts plastiques contemporains. Un recours systématique aux grands penseurs — stoïciens, scholastiques, rhétoriciens de la Renaissance, grammairiens de l'Inde, d'autres encore — traduit un souci constant de mettre les idées neuves en perspective, et d'imprimer dans l'esprit des auditeurs le sentiment d'une continuité de l'histoire et de la pensée.

Chez Jakobson, l'ordre de l'exposition suit pas à pas celui de la découverte. Son enseignement y gagne une puissance dramatique qui tient l'auditeur en haleine. Fertile en coups de théâtre, les détours y alternent avec des raccourcis fulgurants qui précipitent la marche vers un dénouement que rien, parfois, ne laissait prévoir et qui, toujours, emporte la conviction.

A côté de ses ouvrages directement destinés à l'impression, ces six leçons resteront comme un échantillon de son style parlé auquel la rédaction n'a rien fait perdre de sa saveur. La première leçon expose l'état de la linguistique à la fin du XIX^e siècle. Elle critique les vues des néogrammairiens pour qui le son et le sens relevaient d'ordres entièrement séparés. Elle fait leur place aux résultats des recherches phonétiques, mais, par le biais d'une distinction entre phonétique motrice et phonétique acoustique, elle démontre qu'il est impossible de dissocier le son du sens, les moyens linguistiques de leurs fins.

Si le son et le sens sont indissociables, quel est alors le mécanisme de leur union ? Dans la deuxième leçon, Jakobson prouve que la notion de phonème permet de résoudre ce mystère apparent ; il définit cette notion, retrace sa genèse et discute les interprétations qui en furent d'abord proposées. Poursuivant dans la même ligne, la troisième leçon aborde la théorie de la phonologie, fondée sur le primat de la relation et du système. Elle refuse de s'interroger sur la nature du phonème, question sans utilité ni portée, et, par une analyse réelle, elle établit l'originalité de cette entité linguistique en la comparant au morphème, au mot, à la phrase. Seule unité linguistique sans contenu conceptuel, le phonème, dépourvu de signification propre, est un outil servant à distinguer les significations.

Aussitôt, deux problèmes se posent, qui font l'objet de la quatrième leçon. En premier lieu, la définition du phonème comme valeur distinctive implique que les phonèmes jouent leur rôle en raison non de leur individualité phonique, mais de leur opposition réciproque au sein d'un système ; cependant, entre ces phonèmes qui s'opposent, on ne distingue pas de connexion logique : la présence de l'un n'évoque pas nécessairement l'autre. En second lieu, si les rapports d'opposition entre les phonèmes constituent les valeurs primaires permettant de différencier les sens, comment comprendre que ces rapports soient beaucoup plus nombreux que les phonèmes qui en dérivent ? Jakobson montre que ces deux paradoxes découlent d'une conception erronée, selon laquelle les phonèmes seraient des unités indécomposables. Au contraire, dès qu'on les analyse en éléments différentiels, on accède à de nouveaux types de rapports qui, d'une part, offrent le

caractère d'oppositions logiques, et qui, d'autre part, dans toutes les langues, sont moins nombreux que les phonèmes engendrés par le jeu de ces oppositions.

La cinquième leçon illustre ces vues théoriques en décrivant et en analysant le consonantisme français. À cette occasion, on approfondit la notion de variante combinatoire, et on résout de façon positive le problème de la présence du phonème sur les axes des successivités et simultanités. Cette démonstration résulte en partie d'un traitement original de la notion de *more* qui, il m'en souvient, devait enchanter Boas peu de temps avant sa disparition, au cours d'un dîner chez lui auquel Jakobson et moi fûmes conviés.

La sixième leçon reprend et récapitule l'argumentation du cours entier. Mais les conclusions de Jakobson ne sont jamais répétitives. Elles conduisent l'auditeur au-delà du point où celui-ci croyait qu'il aurait licence de s'arrêter. Ainsi, dans ce cas particulier Jakobson l'amène à dépasser le principe saussurien de l'arbitraire du signe linguistique. Ce signe apparaît sans doute arbitraire quand on se place au point de vue de la ressemblance, c'est-à-dire quand on compare les signifiants d'un même signifié dans plusieurs langues ; mais, comme l'a montré Benveniste, pour chaque langue prise à part, il cesse de l'être au regard de la contiguïté perçue comme relation nécessaire entre signifiant et signifié. Dans le premier cas, le rapport est interne ; il est externe dans le second. C'est pourquoi le sujet parlant cherche à compenser l'absence de l'un par un recours à l'autre, en conférant un symbolisme phonétique au langage. Sur un terrain dont Jakobson expose les assises organiques, s'accomplit à nouveau l'union du son et du sens, méconnue par les phonéticiens traditionnels non pas tant pour avoir réduit l'activité linguistique à son substrat physiologique — point de vue critiqué dans la première leçon — mais, on le comprend alors, pour s'être bornés à traiter trop superficiellement cet aspect.

* * *

Aujourd'hui mieux que jamais, avec le passage des ans, je reconnais les thèmes de ces leçons qui m'ont le plus fortement marqué. Si hétéroclites que puissent être des notions comme

celles de phonème et de prohibition de l'inceste, la conception que j'allais me faire de la seconde s'inspire du rôle assigné par les linguistes à la première. Comme le phonème, moyen sans signification propre pour former des significations, la prohibition de l'inceste devait m'apparaître comme la charnière entre deux domaines.

A l'articulation du son et du sens répondait ainsi, sur un autre plan, celle de la nature et de la culture. Et, de même que le phonème comme forme est donné dans toutes les langues au titre de moyen universel par lequel s'instaure la communication linguistique, la prohibition de l'inceste, universellement présente si l'on s'en tient à son expression négative, constitue elle aussi une forme vide, mais indispensable pour que devienne à la fois possible et nécessaire l'articulation des groupes biologiques dans un réseau d'échange qui les met en communication. Enfin, la signification des règles d'alliance, insaisissable quand on les étudie séparément, ne peut surgir qu'en les opposant les unes aux autres, de la même façon que la réalité du phonème ne réside pas dans son individualité phonique, mais dans les rapports oppositifs et négatifs qu'offrent les phonèmes entre eux.

« Le grand mérite de Saussure, dit Jakobson, est d'avoir exactement compris qu'une donnée extrinsèque existe déjà inconsciemment » (p. 29). On ne saurait douter que ces leçons apportent aussi une contribution capitale aux sciences humaines en soulignant le rôle qui revient, dans la production du langage (mais aussi de tous les systèmes symboliques), à l'activité inconsciente de l'esprit. En effet, c'est seulement à la condition de reconnaître que le langage, comme tout autre institution sociale, présuppose des fonctions mentales opérant au niveau inconscient, qu'on se met en mesure d'atteindre, par-delà la continuité des phénomènes, la discontinuité « des principes organisateurs » (p. 30) qui échappent normalement à la conscience du sujet parlant ou pensant. La découverte de ces principes, et surtout de leur discontinuité, devait ouvrir la voie aux progrès de la linguistique, et des autres sciences de l'homme dans sa foulée.

Le point est d'importance, car on a parfois contesté que dès sa naissance et notamment chez Troubetzkoy, la théorie phonologique impliquât le passage à l'infrastructure incons-

ciente. Or, il n'est que de comparer la critique faite ici de Ščerba par Jakobson pour voir qu'elle coïncide en tous points avec celle formulée par Troubetzkoy, ce qui n'a rien d'étonnant quand on se souvient de l'intimité qui régnait entre leurs deux pensées : « Ščerba et quelques autres élèves de Baudoin de Courtenay, écrit Jakobson (...), ont fait appel à la conscience linguistique du sujet parlant » (p. 52) faute d'avoir compris que « les éléments de la langue restent sous le seuil de notre dessein réfléchi. Comme disent les philosophes, l'activité linguistique fonctionne sans se connaître » (p. 53). Et Troubetzkoy : « Le phonème est une notion linguistique et non pas psychologique. Toute référence à la 'conscience linguistique' doit être écartée en définissant le phonème » (*Principes de phonologie*, p. 42 de la traduction française). La résolution du phonème en éléments différentiels, pressentie par Troubetzkoy mais accomplie pour la première fois par Jakobson en 1938, devait définitivement permettre « objectivement et sans aucune équivoque » d'écarter tout recours à « la conscience des sujets parlants » (p. 93). La valeur distinctive des éléments constitue le fait premier, et notre attitude plus ou moins consciente vis-à-vis de ces éléments ne représente jamais qu'un phénomène secondaire (p. 52-53).

Sur un seul aspect de ces leçons, Jakobson ne maintiendrait probablement pas sa position d'il y a plus de trente ans. En 1942-1943, il pensait pouvoir dire — à l'époque, avec raison — que « la langue est l'unique système composé d'éléments qui sont en même temps signifiants et vides de signification » (p. 78). Depuis lors, une révolution s'est produite en biologie avec la découverte du code génétique, révolution dont les conséquences théoriques ne pouvaient manquer de retentir sur l'ensemble des sciences humaines. Jakobson l'a aussitôt compris ; il fut l'un des premiers à reconnaître et à mettre en lumière « l'extraordinaire degré d'analogie entre le système d'information génétique et celui de l'information verbale » (« La Linguistique » in : *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*, Paris, Unesco, 1970, p. 526). Après avoir inventorié « tous ces caractères isomorphes entre le code génétique (...) et le modèle architectural qui sous-tend les codes verbaux de toutes les langues humaines » (*id.*, p. 529), il fait un pas de plus et pose la question

de savoir « si l'isomorphisme de ces deux codes différents, le génétique et le verbal, s'explique par une simple convergence due à des besoins similaires, ou si les fondements des structures linguistiques manifestes, plaquées sur la communication moléculaire, ne seraient pas directement modelés sur les principes structuraux de celle-ci » (*id.*, p. 530).

Immense problème, que la collaboration entre les biologistes et les linguistes permettra peut-être un jour de résoudre. Mais, dès maintenant, ne sommes-nous pas en position pour formuler et résoudre, à l'autre bout de l'échelle des opérations linguistiques, un problème du même type bien que de portée infiniment plus modeste ? Il s'agit alors des rapports entre l'analyse linguistique et celle des mythes. Sur l'autre versant de la langue — celui tourné en direction du monde et de la société, au lieu de l'organisme — se pose la même question du rapport entre la langue et un système (plus proche d'elle, certes, puisqu'il en fait obligatoirement usage) mais qui, d'une autre façon que la langue, se compose d'éléments combinés entre eux pour former des significations, sans rien signifier par eux-mêmes quand on les prend isolément.

Dans la troisième leçon, Jakobson établit contre Saussure que les phonèmes se distinguent des autres entités linguistiques — mots et catégories grammaticales — par un ensemble de caractères qu'on ne retrouve intégralement présent dans aucune. Sans doute les catégories grammaticales partagent-elles avec les phonèmes les caractères d'entités oppositives et relatives, mais, à la différence de ceux-ci, elles ne sont jamais négatives ; autrement dit, leur valeur n'est pas purement distinctive : chaque catégorie grammaticale prise à part porte une charge sémantique perçue par le sujet parlant (p. 76). Or, on peut se demander si tous les caractères du phonème ne resurgissent pas dans ce que nous avons appelé les mythèmes : éléments de construction du discours mythique qui, eux aussi, sont des entités tout à la fois oppositives, relatives et négatives ; pour reprendre la formule que Jakobson applique aux phonèmes, « des signes différentiels, purs et vides » (p. 78). Car il faut toujours distinguer la ou les significations qu'un mot possède dans la langue, du mytheme qu'en tout ou en partie ce mot peut servir à dénoter. Dans la langue courante, le soleil est l'astre du jour ; mais pris en lui-même

et pour lui-même, le mytheme « soleil » n'a aucun sens. Selon les mythes qu'on choisit de considérer, il peut recouvrir les contenus idéels les plus divers. En vérité, nul, voyant apparaître le *soleil* dans un mythe, ne pourra préjuger de son individualité, de sa nature et de ses fonctions. C'est seulement des rapports de corrélation et d'opposition qu'il entretient, au sein du mythe, avec d'autres mythes que peut se dégager une signification. Celle-ci n'appartient en propre à aucun mytheme ; elle résulte de leur combinaison.

Nous sommes conscient des risques qu'on court à vouloir esquisser des correspondances d'ordre formel entre les entités linguistiques et celles que l'analyse des mythes croit mettre à jour. Ces dernières relèvent sans doute de la langue, mais, au sein de la langue, elles constituent un ordre à part en raison des principes qui les régissent. En toute hypothèse, on se tromperait gravement si l'on croyait que, pour nous, le mytheme soit de l'ordre du mot ou de la phrase : entités dont on puisse définir le ou les sens, fût-ce de manière idéale (car même le sens d'un mot varie en fonction du contexte) et ranger ces sens dans un dictionnaire. Les unités élémentaires du discours mythique consistent, certes, en mots et en phrases, mais qui, dans cet usage particulier et sans vouloir pousser trop loin l'analogie, seraient plutôt de l'ordre du phonème : unités dépourvues de signification propre, mais permettant de produire des significations dans un système où elles s'opposent entre elles, et du fait même de cette opposition.

En mettant les choses au mieux, les énoncés mythiques ne reproduiraient donc la structure de la langue qu'au prix d'un décalage : leurs éléments de base fonctionnent comme ceux de la langue, mais leur nature est plus complexe dès le départ. Du fait de cette complexité, le discours mythique décolle, si l'on peut dire, de l'usage courant de la langue, de sorte qu'on ne peut mettre exactement en parallèle les résultats ultimes qu'ici et là, les unités de rang différent produisent en se combinant. A la différence d'un énoncé linguistique qui ordonne, questionne ou informe, et que tous les membres d'une même culture ou sous-culture peuvent comprendre pour peu qu'ils disposent du contexte, le mythe n'offre jamais à ceux qui l'écoutent une signification déterminée. Un mythe

propose une grille, définissable seulement par ses règles de construction. Pour les participants à la culture dont relève le mythe, cette grille confère un sens, non au mythe lui-même, mais à tout le reste : c'est-à-dire aux images du monde, de la société et de son histoire dont les membres du groupe ont plus ou moins clairement conscience, ainsi que des interrogations que leur lancent ces divers objets. En général, ces données éparses échouent à se rejoindre, et le plus souvent elles se heurtent. La matrice d'intelligibilité fournie par le mythe permet de les articuler en un tout cohérent. Soit dit en passant, on voit que ce rôle attribué au mythe rejoint celui qu'un Baudelaire pouvait prêter à la musique.

Ne retrouve-t-on pas là aussi — bien qu'à l'autre extrémité de l'échelle — un phénomène analogue à ce « symbolisme phonétique » auquel Jakobson fait une grande place dans la sixième leçon ? Même s'il relève « des lois neuropsychologiques de la synesthésie » (p. 118) et, d'ailleurs, en vertu même de ces lois, ce symbolisme, lui non plus, n'est pas nécessairement pareil pour tous. La poésie dispose de nombreux moyens pour surmonter la divergence entre le son et le sens, que déplorait Mallarmé, dans les mots français *jour* et *nuit*. Mais, si l'on me permet d'apporter ici un témoignage personnel, j'avoue n'avoir jamais perçu cette divergence comme telle : elle me fait seulement concevoir ces périodes de deux façons. Pour moi, le jour est quelque chose qui dure, la nuit quelque chose qui se produit ou qui survient, comme dans la locution « la nuit tombe ». L'un dénote un état, l'autre un événement. Au lieu de percevoir une contradiction entre les signifiés et les particularités phoniques de leurs signifiants respectifs, je confère inconsciemment aux signifiés des natures différentes. *Jour* présente un aspect duratif, congruent avec un vocalisme grave, *nuit* un aspect perfectif, congruent avec un vocalisme aigu ; ce qui, à sa manière, fait une petite mythologie.

Aux deux pôles de la langue, nous rencontrons ce vide dont parle Jakobson, et qui appelle un contenu pour le remplir. Toutefois, d'un pôle à l'autre, les rapports respectivement présent et absent s'inversent. Au plus bas niveau de la langue, le rapport de contiguïté est donné, celui de ressemblance manque. En revanche, à cet autre niveau qu'on pourrait dire hyperstatique (parce que s'y manifestent des propriétés d'un

nouvel ordre) où la mythologie plie la langue à son usage, c'est le rapport de ressemblance qui est présent — à l'inverse de leurs mots, les mythes de peuples différents se ressemblent —, mais le rapport de contiguïté se dérobe puisque, comme on l'a vu, aucun lien nécessaire n'existe entre le mythe, comme forme de signification, et les signifiés concrets auxquels il peut venir s'appliquer.

Reste que, dans un cas comme dans l'autre, le complément n'est ni prédéterminé, ni imposé. Tout en bas, là où la langue est en prise directe sur des lois neuropsychologiques qui actualisent les propriétés de cartes cérébrales entre lesquelles existent des homologies, le symbolisme phonétique trouve à s'exprimer. Tout en haut, dans cette zone où la langue transcendée par le mythe s'embraye sur des réalités externes, on verrait apparaître un symbolisme sémantique qui prend la place de l'autre. Mais, pour éloignés qu'ils soient aux deux bouts de la gamme sur laquelle s'échelonnent les fonctions linguistiques, ces deux symbolismes, l'un phonétique, l'autre sémantique, offrent une nette symétrie. Ils répondent à des exigences mentales du même type, tournées soit vers le corps, soit vers la société et le monde.

A ces extensions possibles de sa pensée théorique que Jakobson récuserait peut-être, on mesure, en tout cas, l'ampleur du domaine qu'il a ouvert à la recherche, et la fécondité des principes sur lesquels, grâce à lui, celle-ci peut désormais se guider. Bien qu'anciennes, ces leçons n'illustrent pas un état de la science à un moment du passé. Aujourd'hui comme hier, elles font revivre une grande aventure de l'esprit.

RELIGION, LANGUE ET HISTOIRE :
A PROPOS D'UN TEXTE INÉDIT
DE FERDINAND DE SAUSSURE

Parmi les manuscrits inédits de Ferdinand de Saussure conservés à la bibliothèque de l'Université de Genève figure un carnet (Ms. fr. 3.951 : 10) rédigé en 1894, principalement consacré au linguiste américain W. D. Whitney (1827-1894). Roman Jakobson, qui en a pris connaissance¹, a bien voulu me communiquer, pour les publier éventuellement, la photocopie de quatre pages où Saussure pose un problème qui intéresse les rapports entre langue, histoire et religion. Ce texte contient tant de ratures, de blancs, d'ajouts, de phrases inachevées, de mots abrégés ou difficilement déchiffrables qu'il faudrait, pour prétendre le restituer dans son intégralité, travailler d'après l'original avec le concours d'un épigraphiste. On se bornera donc ici à en reproduire l'essentiel².

Saussure hésite sur son entrée en matière. Il rature successivement trois débuts de phrase : « La mesure fondamentale du degré de divinification d'une chose... » ; « Le moment où une chose [devient] passe nettement dans [...] est lié par certaines conditions... ». « Ce serait une complète illusion de

1. Voir son étude « The World response to Whitney's principles of linguistic Science », *Whitney on language*, edited by M. Silverstein (The MIT Press, Cambridge, Mass., and London, England, 1971, pp. xxv-xlv).

2. En transcrivant les notes de Saussure, nous avons mis les mots raturés entre crochets droits et signalé les blancs, et les lacunes par des séries de points aussi entre crochets droits.

croire que le moment où... ». Puis il attaque comme suit : « Tant qu'il subsiste une communauté de nom (simplement de *nom*) entre un objet tombant sous le[s] sens et les [.....], il y a là une première catégorie d'êtres mythologiques dignes d'être opposés fondamentalement aux autres, comme classification 1^{re} de l'idée mythologique. Donc le *nom* est bien le principe [premier] décisif, non de l'invention des êtres mythologiques — car qui scruterait cela dans ses fondements — mais de l'instant où ces êtres deviennent *purement* mythologiques, et tranchent leur dernier lien avec la terre pour [peupler] venir [contribuer à] peupler l'Olympe après bcp d'[autres ?]. »

« Tant que le mot *agni* désigne à la fois dans la confusion le feu de tous les jours et le dieu Agni, tant que *djeus* est à la fois le nom de [.....] il est impossible, quoi que l'on fasse, que *Agni* ou que *Djeus* soit une figure du même ordre que *Varuna* ou 'Απόλλων, dont les noms [ne désignent] ont la particularité [(aujourd'hui)] de ne rien désigner sur la terre au même moment. »

« S'il y a un instant déterminé où Agni cessera de participer [.....], cet instant ne consiste [en rien d'autre que dans] pas dans [une augmentation de ses attributs divins dans la pensée de ses] autre chose que dans l'accident qui amènera la rupture *de nom* avec l'objet sensible : accident qui est à la merci du premier fait de langue venu et sans aucun rapport nécessaire avec la sphère des idées mythologiques. Si on a [dit d'un] appelé un *chaudron* successivement [.....], il peut arriver de même qu'on appelle le feu successivement *agni* et autre[ment ?]. »

« Et à ce moment le dieu *Agni* comme le dieu Σεύς, sera[it] [est] INÉVITABLEMENT promu au rang des divinités inscrutables comme *Varuna*, au lieu de courir dans la sphère finale [générale] des divinités comme *Ushas*¹. [Mais] [or le point] Ainsi à quoi tient [le] un changement aussi capital et aussi positif en mythologie ? A rien, sinon à un fait [purement négatif en linguistique] [purement linguistique] qui est non seulement *purement linguistique*, mais sans aucune importance visible [particulière] [marquante] dans le cours des événements lin-

1. *Ushas* est la déesse Aurore.

guistiques de chaque jour. C'est par là qu'il reste définitivement vrai, non que les *nūmina* soient des *nōmina*, selon la formule célèbre, mais que du sort du *nōmen* dépend [absolument] très décidément [et à chaque minute] et pour ainsi dire de seconde en seconde celui du *nūmen*. »

« Il est vrai que maintenant la plus vaste catégorie des êtres placés dans le Panthéon de cha[que] peuple antiq[ue] provient, non de l'impression faite par un objet réel, tel qu'*agni*, mais du jeu infini des épithètes roulant sur chaque nom, et permettant [Ceci n'est pas propre à] à chaque instant de créer [la] [à volonté] autant de substituts (de « ») qu'on veut [.....]. Ce n'est pas cela qui sera propre à nous dissuader de l'influence fondamentale des noms et de la langue sur la création des figures. Si nous accordons que ds le mot est [.....], [ici c'est simplement le mot qui est décisif] ici le mot est simplement [décisif et] *déterminant* ; il est [*ajout illisible*] le premier [le seul et dernier] suggesteur et la seule [raison] explic. finale de la divinité nouvelle [à créer] qui se trouve un jour créée à côté de la précédente. »



Sans doute cette ébauche d'interprétation linguistique de l'origine des divinités constitue-t-elle une manière de variation sur un thème fameux : celui de la mythologie considérée comme une maladie du langage. Mais, pour l'ethnologue, il est frappant que les formules de Saussure trouvent une illustration dans des régions du monde aussi éloignées de celle où il prend ses exemples, et aussi éloignées l'une de l'autre que l'Australie et l'Amérique du Nord ; non pas, certes, directement à propos de l'origine du nom des divinités, mais dans un domaine connexe qui est celui des noms de personnes et où le même type de phénomène que celui invoqué par Saussure peut être directement observé.

Déjà dans *la Pensée sauvage* (pp. 233-234, 264-265, 277-279) j'avais attiré l'attention sur certaines particularités du système nominal de plusieurs tribus australiennes. Les Tiwi des îles Melville et Bathurst, au nord de l'Australie, font pour diverses raisons une grande consommation de noms propres : chaque individu a plusieurs noms qu'il est seul à pouvoir porter ;

quand une femme se remarie, ce qui se produit très souvent, tous les enfants qu'elle a déjà engendrés reçoivent de nouveaux noms ; enfin, la mort d'un individu entraîne une prohibition sur les noms qu'il portait et sur ceux qu'il avait lui-même conférés à d'autres. D'où la nécessité d'un mécanisme linguistique pour créer des noms nouveaux permettant de répondre à la demande. Ce mécanisme fonctionne de la façon suivante : la prohibition frappant certains noms propres s'étend automatiquement aux noms communs qui offrent avec eux une ressemblance phonétique. Mais ces noms communs ne sont pas totalement abolis ; ils passent dans la langue sacrée, réservée au rituel, où ils perdent peu à peu leur signification première. Quand celle-ci est totalement oubliée, rien n'empêche qu'on se serve de ces mots désormais vides de sens pour leur adjoindre un suffixe qui les transforme en noms propres. Ainsi des noms propres, dépourvus de sens comme tels, acquièrent un simulacre de sens au contact des noms communs qu'ils contaminent ; ceux-ci perdent leur sens en passant dans la langue sacrée, ce qui leur permet de redevenir des noms propres.

On connaît des systèmes du même type en Amérique du Nord sur la côte de l'océan Pacifique. Celui qui se prête le mieux à la comparaison provient des Twana qui vivaient autour de *Hood Canal*, dans le nord-ouest de l'État de Washington. D'après Elmendorf qui leur a consacré une monographie et plusieurs articles¹, les Twana distinguaient le sobriquet servant à nommer les enfants d'après un trait physique ou de caractère, et les noms d'adultes ou « noms complets ». Ces derniers étaient dépourvus de signification et impossibles à analyser au point de vue grammatical ; ils appartenaient aux lignées et chacun ne pouvait être porté que par une seule personne à la fois du vivant de celle-ci, à moins qu'elle n'ait renoncé à son nom pour en adopter un autre devenu disponible, et remette ainsi le premier en circulation.

On ne prononçait le nom d'un vivant que dans des circons-

1. W. W. ELMENDORF, « The Structure of Twana Culture », *Research Studies, Monographic Supplement* N° 2, Washington State University, Pullman, 1960. Voir aussi, du même auteur : « Word Taboo and Lexical Change in Coast Salish », *International Journal of American Linguistics*, Vol. 17, N° 4, 1951.

tances exceptionnelles et l'interdiction devenait absolue quand un nom, propriété familiale, devenait temporairement sans titulaire à la suite d'un décès, et jusqu'à ce qu'il ait été repris par un parent collatéral ou conféré à un descendant. Comme chez les Tiwi, la prohibition pouvait s'étendre à certains noms communs offrant avec le nom propre une ressemblance phonétique. Dans ce cas, il arrivait qu'un nom commun disparaisse définitivement du lexique, même si, après quelques années, le nom propre qui avait déterminé sa suppression se trouvait relevé par un nouveau titulaire. La procédure n'était sans doute pas automatique ; seules des familles de haut rang pouvaient l'engager avec quelque chance de succès, pour tel ou tel nom commun seulement dont une cérémonie coûteuse sanctionnait l'exclusion. Elmendorf a cependant montré que, suivie de génération en génération, la coutume devait retentir profondément sur le vocabulaire. En effet, les exemples recensés révèlent que, le plus souvent, les noms communs forgés pour remplacer ceux frappés de prohibition offrent un caractère descriptif et se prêtent à l'analyse grammaticale : ainsi « pied rouge » pour « canard malard », « chose ronde pour faire cuire » au lieu de « pierre » (sans poterie, les Twana amenaient l'eau à ébullition en y plongeant des pierres chaudes), « piégé par la patte » pour « canard bec-scie », « l'eau salée est partie » pour « marée », etc. La même procédure explique aussi pourquoi les noms propres d'adultes étaient dépourvus de signification : les noms communs auxquels ils auraient pu être apparentés à l'origine avaient depuis longtemps été rejetés du vocabulaire à cause de leur ressemblance phonétique. Enfin, comme chaque petite population ne respectait que ses propres interdits et ignorait ceux des villages voisins, la coutume favorisait la différenciation interne de dialectes appartenant cependant à la même famille linguistique¹.

Les exemples qui précèdent concernent des mots qui perdent leur sens. En revanche, selon les Witoto du nord-ouest du bassin amazonien, les noms communs étaient à l'origine dépourvus de sens et n'en acquièrent un et même plusieurs que par l'usage. M. Jürg Gasché, qui a étudié cette tribu et m'a gracieusement permis de citer son observation, s'enquit

auprès de ses informateurs de la raison pour laquelle, à leur avis, des clans ou des individus portaient des noms d'animaux et de végétaux ; les Indiens dénièrent vigoureusement qu'il en fût ainsi : les mots, dirent-ils, existèrent d'abord sans signification, et c'est par accident que certains vinrent s'appliquer, d'une part à une plante ou à un animal, d'autre part à un clan ou un homme ; un peu comme des mots identiques peuvent désigner des choses différentes dans des dialectes voisins.

* * *

Dans de tels cas comme dans ceux évoqués par Saussure, l'histoire, la langue et la religion sont étroitement mêlées, et elles retentissent l'une sur l'autre. Mais l'opposition entre les deux types de noms de divinités offre-t-elle un caractère aussi fondamental que le carnet de 1894 l'affirme ? Même si le nom d'Apollon ne possède pas d'étymologie satisfaisante en grec, il pouvait avoir un sens dans la langue du peuple asiatique ou hyperboréen auquel il semble que les Grecs empruntèrent cette divinité ; auquel cas il s'agirait encore d'un fait de langue, mais différent de ceux que Saussure avait plus particulièrement dans l'esprit. Et le rôle fonctionnel d'Hermès dans le panthéon, ses affinités avec Agni sur lesquelles Hocart a si fortement insisté¹, seraient-ils altérés du fait qu'on attribuerait ou qu'on refuserait au nom de cette divinité un sens (les deux thèses ont eu leurs défenseurs) qui, dans l'affirmative, serait très différent de celui d'Agni ? D'autant moins, semble-t-il, que chez les Koryak, chaque famille regardait sa planchette à faire le feu par giration, découpée à l'image d'une figure humaine, comme une divinité qu'on n'appelait pas « Feu » mais, au moyen d'une périphrase, « maître du troupeau » (locution aussi appliquée à Hermès) ou encore « père »². Parmi les noms de divinités qui désignent

1. A. M. HOCART, *Kings and Councillors, An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*. Edited by R. Needham, Chicago-London, 1970, pp. 17-21, 57-59.

2. W. JOCHELSON, « The Koryak, Religion and Myths », *Memoirs of the American Museum of Natural History, The Jesup North Pacific Expedition*, Vol. VI, part I, Leyden-New York, 1908, pp. 32-35.

quelque chose « sur la terre au même moment », il faudrait aussi faire une distinction, souvent difficile à pousser jusqu'à son terme, entre les noms qui correspondent à une réalité concrète comme le feu ou l'aurore, et ceux qui renvoient à une notion abstraite, tels la richesse ou le contrat.

Même si un nom de dieu est dépourvu de sens, il en gagnera insidieusement un ou plusieurs en se laissant contaminer, pour ainsi dire, par toutes les épithètes qui qualifient la puissance et les attributs de ce dieu particulier. Le nom du dieu serait privé de sens ; mais l'adjectif formé sur lui en aurait un. Inversement, un nom de divinité primitivement doté de sens tendrait à l'évacuer, ainsi qu'il advient des noms de personnes imités de choses ou d'occurrences auxquelles nul ne songerait plus à les rapporter. Qui pense encore à une fleur ou à une perle devant une femme nommée Rose ou Marguerite, ou bien à la noirceur du Maure, à la renaissance ou au chiffre huit, devant un Maurice, un René ou un Octave ? On ne voit pas pourquoi les noms de divinités résisteraient davantage que les noms de personnes à cette usure sémantique, à moins de supposer démontré le processus de formation postulé par Saussure ; car seulement s'il était prouvé que tous les noms de divinités désignèrent à l'origine des objets réels, l'absence d'une telle connotation résulterait d'une privation ou d'une perte. Mais alors, l'argumentation tournerait en cercle.

Enfin, pour être convaincu qu'on se trouve là devant un type d'explication générale, on aimerait déceler un rapport plus ou moins constant entre les noms de divinités ayant perdu toute signification et ceux qui, pour désigner des choses, seraient venus les remplacer, comme l'exemple des Tiwi et celui des Twana le démontrent si clairement dans le domaine des noms communs et des noms propres. Car on comprend comment, dans ces deux langues, les propriétés distinctives des uns et des autres ont le caractère de fonctions réciproques : les noms propres des Twana sont dépourvus de sens étymologique *pour la même raison* que tant de leurs noms communs en ont un. Saussure, à qui l'on est redevable d'avoir établi le caractère systématique de la langue envisagée dans sa structure synchronique, ne se résolvait pas à étendre la même conception à des faits observables seulement dans leur déroulement diachronique. De cette répugnance, les notes de 1894

offrent un nouvel exemple : précurseur de la linguistique structurale, Saussure accepte pourtant qu'un ensemble de divinités puisse être l'effet de hasards ou d'accidents accumulés. Il ne conçoit pas que, comme la langue elle-même (et ainsi que les travaux de M. Dumézil l'ont amplement démontré), cet ensemble forme un système où chaque dieu (qui ne peut, en ce sens, jamais apparaître « inscrutable », même si son nom l'est) se comprend seulement par rapport au tout. Il semble difficile d'interpréter des divergences et des effets de symétrie dans les systèmes nominaux de populations voisines, relevant de la même famille linguistique, sans faire intervenir des considérations tirées de l'histoire. Mais celles-ci aident à comprendre le caractère systématique de ces divergences, bien plutôt qu'elles ne leur confère une origine arbitraire et immotivée.

Selon le témoignage ancien de Gibbs, les Indiens de la région de Puget Sound « donnaient des noms à leurs chiens, mais non à leurs chevaux, sauf des termes descriptifs inspirés par la couleur de la robe »¹. Cependant, à deux cents kilomètres environ dans l'intérieur, les Indiens Thompson « nommaient généralement leurs chiens d'après les marques ou la couleur de leur pelage », plus rarement d'après des quadrupèdes ou des oiseaux dont le tempérament évoquait le leur ; tandis que, nommés parfois à la façon des chiens, les chevaux recevaient plus souvent des noms de personnes². A s'en tenir à ces deux témoignages, on aurait donc l'impression que, d'un groupe à l'autre, le même système bascule. L'ensemble des documents dont on dispose sur le système nominal des diverses tribus salish suggère que les choses étaient moins tranchées et plus complexes. Mais ils incitent en même temps à faire entrer en ligne de compte des facteurs d'ordre historique, telle l'introduction tardive du cheval à la fin du XVIII^e siècle ou au début du XIX^e chez les Thompson ; plus tard encore à Puget Sound et sur la côte où son emploi resta sporadique

1. G. GIBBS, « Tribes of Western Washington and Northwestern Oregon », *Contributions to North American Ethnology*, I, Washington D.C., 1877, p. 211.

2. J. A. TEIT, « The Thompson Indians of British Columbia », *Memoirs of the American Museum of Natural History*, Vol. 2, New York, 1900, p. 292.

(limité aux groupes dits « équestres ») et n'offrit jamais la même importance. En revanche, plusieurs tribus de Puget Sound et de la région côtière élevaient, à côté des chiens servant pour la chasse, une autre race dont on tondait le poil pour le tisser, usage inconnu des Thompson qui travaillaient seulement les fibres végétales et le poil des chèvres sauvages. Ces chiens « à laine », jamais tués, vivaient dans la maison de leur maître et recevaient des soins particuliers. Enfin, dans les deux groupes de populations, celles de Puget Sound et de la côte et celles de l'intérieur : Thompson, Lilloet, Okanagon, etc., les noms des chiens et ceux des chevaux entretenaient des rapports d'opposition et de corrélation certains, bien que pas toujours clairs, avec les noms destinés aux hommes, ceux réservés aux femmes et ceux attribués aux enfants des deux sexes et aux esclaves. A Puget Sound et sur la côte, où la pratique de l'esclavage était plus développée que dans l'intérieur, et surtout intégrée dans un système hiérarchique à trois classes : noble, commune et servile, on observe une fréquente assimilation des esclaves aux chiens : « Même un chien ou un esclave fera de son mieux s'il est bien traité ». Par ailleurs, le port de noms d'adultes était interdit aux esclaves, qu'on nommait ou rebaptisait par des sobriquets descriptifs semblables à ceux donnés aux petits enfants¹. En revanche, des peuples de l'intérieur comme les Lilloet et les Okanagon rapprochaient plutôt les chiens et les femmes et les rangeaient dans des catégories étroitement apparentées. Un mythe okanagon se propose d'expliquer d'un seul trait « pourquoi il y a des chiens et des femmes aujourd'hui »². Dans leur invocation rituelle à l'ours, les Lilloet lui promettent : « Nulle femme ne mangera ta chair ; nul chien ne t'insultera ». On tâchait d'éviter que les femmes et les chiens n'urinent près des étuves des hommes, et on tuait le chien qui aurait uriné au même endroit qu'une femme, par crainte qu'il n'éprouve un désir sexuel pour elle et ses pareilles³.

1. W. W. ELMENDORF, *l.c.*, pp. 346-347.

2. W. CLINE *and al.*, « The Sinkaietk or Southern Okanagon of Washington », *General Series in Anthropology*, Vol. 6, Menasha, 1938, pp. 227-228.

3. J. A. TEIT, « The Lilloet Indians », *Memoirs of the American Museum of Natural History*, Vol. 4, New York, 1906, pp. 267, 279, 291.

Or, aussi bien chez les Lilloet que chez les Thompson et les Okanagon, des suffixes différenciaient nettement les noms attribués aux deux sexes. Un témoignage indigène provenant des Okanagon suggère que seuls les chiens mâles recevaient des noms, souvent empruntés au vocabulaire ordinaire servant à désigner d'autres animaux. Il en était de même pour les noms d'hommes, mais ceux des femmes n'étaient jamais formés sur ce modèle¹.

* * *

Ces concordances ou ces renversements, affectant les systèmes nominaux dans leur ensemble, offrent l'occasion d'évoquer brièvement une plaisante objection faite il y a quelques années à *la Pensée sauvage*. Elle provenait d'un lecteur anglais inconnu qui, dans une lettre, s'inscrivait en faux contre mon interprétation des noms donnés respectivement aux humains, aux chiens, aux bestiaux et aux chevaux de course, et où j'essayais de montrer que ces quatre types de noms relèvent de catégories distinctes formant entre elles un système. Mon correspondant soulignait qu'au contraire, ses compatriotes avaient tendance à nommer les chiens comme des personnes ; au point, ajoutait-il, que des voisins à lui ayant perdu leur jeune fils, ils s'étaient acheté un chien auquel ils avaient donné le nom du petit disparu.

L'objection offre un intérêt méthodologique, non seulement pour l'ethnologie mais pour l'ensemble des sciences de l'homme. Elle ne tient pas compte, en effet, de ce que, dans nos disciplines, les faits ne peuvent jamais être envisagés isolément, mais seulement dans leur rapport avec d'autres faits du même ordre. A partir des exemples français que je citais, je ne prétendais pas fonder une typologie générale. Je cherchais à montrer que, dans une société quelconque, le choix et l'allocation des noms propres, même si on les croit libres, reflètent une certaine façon de découper l'univers social et moral, d'y répartir les individus, et traduisent la manière dont chaque culture conçoit les relations réciproques entre les humains et leurs diverses sortes d'animaux domestiques.

Il n'en résultait pas que, pour ce découpage, toutes les sociétés dussent travailler sur le même patron ou s'inspirer d'un modèle unique. Loin d'infirmer ma thèse, l'attribution aux chiens, en France et en Angleterre, de noms relevant de types différents, lui fournit un argument supplémentaire. Elle montre, en effet, qu'en nommant leurs chiens autrement que ne font les Français, les Anglais trahissent vis-à-vis de ces animaux domestiques des attitudes psychologiques qui ne coïncident pas avec les nôtres. Nous aussi donnons parfois aux chiens des noms de personnes, mais dans un esprit de dérision envers nos semblables plutôt que par égard pour nos compagnons à quatre pattes. Et le fait cité par mon correspondant britannique serait difficilement concevable en France où, s'il se produisait, il susciterait de la part des tiers un sentiment de scandale mêlé de réprobation¹.

Dans ce cas comme dans d'autres, ce qui importe, c'est donc qu'il y ait système, et non que le système se réalise de telle ou de telle façon. Qu'en espagnol le mot « mozo » puisse désigner le chat, le jeune garçon ou le serviteur mâle ; que les langues carib assimilent dans le vocabulaire de la parenté les petits-enfants et les animaux semi-domestiques² ; que les Yurok de la Californie fassent la même assimilation, cette fois entre les animaux familiers et les esclaves³, il y a là autant d'indications précieuses sur la manière dont des cultures différentes

1. « *The fact that I have a pet dog called Peter...* » écrit Leach à titre d'exemple (in J. Goody, ed. : *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, Cambridge Papers in Social Anthropology, No. 1, 1958 : 124). Pierre n'est certainement pas le premier vocable qui viendrait à l'esprit d'un ethnologue français pour citer au hasard un nom de chien.

M. M. P. Carroll, qui s'est fait une spécialité de me critiquer sans connaître ce que j'ai écrit sur le sujet (voir p. 285 du présent livre) ignorait, en m'opposant une nomenclature américaine des noms de chiens (M. P. CARROLL, « What's in a name ? », *American Ethnologist* 7/1, 1980 : 182-184), que j'avais déjà répondu ici à ce genre d'objection. Dans la *Pensée sauvage*, j'ai raisonné en termes de système français : que les noms de chiens soient différents dans le monde anglo-saxon vient à l'appui de la thèse, puisque la position des chiens dans la culture n'est pas la même.

2. D. TAYLOR, « Grandchildren Versus Other Semidomesticated Animals », *International Journal of American Linguistics*, Vol. XXVII, No. 4, 1961, pp. 367-370.

3. A. L. KROEBER and W. W. ELMENDORF, *l.c.*, p. 115, n. 89.

découpent ou superposent le règne humain et le règne animal, la nature et la société. De même, la manière dont nous répartissons les noms propres en catégories, les affectons de façon préférentielle aux humains, hommes ou femmes, ou à telle ou telle famille animale parfois admise au port de noms humains, les voies selon lesquelles ces usages évoluent au cours de l'histoire, en corrélation ou en contradiction avec d'autres transformations de nature politique, économique ou culturelle, peuvent apporter à l'historien et au sociologue des informations d'autant plus utiles que, pour nos sociétés au moins, on dispose d'archives couvrant de longues périodes et d'une richesse comparable. Un géographe a proposé récemment une méthode pour des études de ce type¹. Restreint, il est vrai, aux noms de personnes, son travail met en évidence l'accroissement considérable de la quantité de noms effectivement utilisés, qui passent de quelques centaines il y a deux siècles à plus de trois mille aujourd'hui. Phénomène qui pose la question de savoir si une diversité horizontale entre régions à peu près homogènes au point de vue culturel ne cède pas progressivement à une diversité verticale, entre sous-cultures stratifiées sur toute l'étendue d'un territoire beaucoup plus vaste.

Même si la thèse avancée par Saussure à propos des noms de divinités n'emporte pas une adhésion sans réserve, elle rappelle utilement l'importance et l'intérêt des problèmes relatifs à la formation et à l'allocation des noms propres, dont il ne semble pas que, jusqu'à présent, l'ethnologie et l'histoire se soient suffisamment souciées. Ce terrain mal exploité leur offrirait pourtant une occasion, trop souvent déniée, pour travailler de concert.

1. W. ZELINSKY, « Cultural Variations in Personal Name Patterns in the Eastern United States », *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 60, N° 4, December 1970.

DE LA POSSIBILITÉ MYTHIQUE
A L'EXISTENCE SOCIALE

Décrire la diversité des institutions, des coutumes et des croyances comme le résultat d'autant de choix, opérés par chaque société dans une sorte de répertoire idéal où l'ensemble des possibles seraient inscrits par avance, semble, aux yeux de beaucoup, un abus de langage, un procédé rhétorique, une suite de comparaisons arbitraires, irritantes par leur anthropomorphisme et sans rapport avec aucune réalité concevable. Les sociétés ne sont pas des personnes ; rien n'autorise à les représenter sous l'aspect de clients individuels consultant le catalogue d'on ne sait quel fournisseur métaphysique, et retenant, chacun pour son usage particulier, certains modèles d'articles qui lui tiendraient lieu des modèles différents que d'autres sociétés emploieraient aux mêmes fins.

Pourtant, des cas existent où cette figure de pensées se prête au contrôle expérimental. Il en est ainsi quand des mythes proposent plusieurs règles d'action, et quand l'observation ethnographique vérifie que des sociétés, relevant du même ensemble culturel que le mythe considéré, ont effectivement mis en application l'une ou l'autre. Dans une liste de solutions simultanément présentes à l'imagination collective, les pratiques sociales auraient bien, en la circonstance, fait leur choix.

On pourrait objecter que c'est retourner le problème, et qu'en réalité, les mythes s'efforcent à posteriori de construire un système homogène à partir de règles disparates : cette hypothèse n'en impliquerait pas moins qu'un moment survient tôt ou tard où la pensée mythique conçoit ces règles comme autant de réponses possibles à une question.

Je voudrais en donner un exemple emprunté à la Polynésie. Sans doute le mythe qu'on va considérer n'appartient pas aux sociétés dont il semble restreindre la liberté de choix à deux formules, mais on sait que la Polynésie fut peuplée par des navigateurs de même provenance et qui essaimèrent d'île en île. On a reconstitué les étapes de ces migrations ; en dépit de différences dialectales, une étroite parenté de langue atteste l'unité culturelle de l'ensemble. Il est donc légitime de traiter celui-ci comme un tout. Les spécialistes de cette partie du monde voient avec raison, dans les institutions, coutumes et croyances polynésiennes, des variations sur des thèmes qui, des Samoa et Tonga aux îles Hawaii, et des Marquises à la Nouvelle-Zélande, révèlent l'existence d'un fonds commun.

Une idéologie patrilinéaire dominait une partie de l'archipel des Fidji. Des lignages nombreux s'alliaient librement entre eux. Mais, au sein du lignage, le frère et la sœur étaient soumis à un tabou très strict ; ils devaient éviter tout contact physique et ne pouvaient même pas se parler. A Tonga, ce tabou excluait le mariage entre leurs enfants respectifs, et, à Samoa, même entre leurs descendants éloignés.

Il ressortait déjà des travaux de Hocart, et ceux plus récents de B. Quain le confirment, que d'autres groupes de Fidji ont une orientation nettement matrilineaire ; ces groupes présentent parfois une division en moitiés exogamiques, et ils ignorent alors le tabou des germains. En fait, Quain a montré que dans l'île de Vanua Levu, là où les moitiés exogamiques existent, le tabou des germains est absent, et que là où il est présent, les moitiés exogamiques manquent. On n'aperçoit pas la raison de cette incompatibilité d'autant plus frappante que, sauf pour les chefs, la prohibition du mariage entre cousins croisés vrais s'ajoutait à la règle d'exogamie des moitiés.

Les Océanistes ont noté depuis longtemps qu'en Polynésie, la relation entre frère et sœur s'oppose à celle entre mari et femme. La différence des deux relations est évidente, non la raison pour laquelle, selon les régions (et notamment de la Polynésie occidentale à la Polynésie centrale), tantôt l'une, tantôt l'autre apparaît la plus fortement « marquée ». A Tokelau, groupe d'atolls situés à cinq cents kilomètres environ au nord-ouest des Samoa, la vie du frère et celle de la sœur se

déroulent dans des domaines fortement contrastés. Leurs occupations les séparent. De plus, ils sont tenus l'un vis-à-vis de l'autre à une extrême réserve, et doivent éviter de se trouver ensemble au même endroit. En revanche, le mari et la femme n'ont pas des sphères d'activité bien distinctes ; on ne connaît même pas de chansons d'amour attestant qu'un grand intérêt s'attache aux rapports entre les sexes. Les conjoints participent sur les mêmes bases à la vie du ménage, en accord avec une théorie de la conception qui attribue à chaque époux un rôle égal et identique dans la formation de l'enfant. (J. Huntsman et A. Hooper.)

A Pukapuka, dans la partie septentrionale des îles Cook, c'est pratiquement l'inverse. Il n'existe pas de tabou entre frère et sœur, mais la théorie de la conception assigne un rôle spécifique à chaque sexe, et l'importance des chansons d'amour dans la culture indigène montre que les relations sentimentales entre hommes et femmes y tiennent une grande place. (J. Hecht.)

Or, le mythe d'origine de Pukapuka, connu en plusieurs versions, juxtapose les deux types de règles et les présente comme des solutions équivalentes au même problème. Il raconte, en effet, que la population de l'île tire son origine de l'union d'un autochtone (il résidait dans une pierre) et d'une étrangère. Ce couple primordial eut quatre enfants, alternativement garçons et filles. Les deux aînés s'unirent et donnèrent naissance à la lignée des chefs ; les deux cadets s'unirent de même et donnèrent naissance aux gens du commun, qui formèrent ultérieurement deux moitiés matrilineaires et probablement exogamiques à l'origine, dites « de la terre » et « de la mer » respectivement. L'auteur d'un commentaire très riche de ce mythe (Hecht, *l.c.*) remarque avec raison que pour s'accorder à la coutume locale, la lignée des chefs devait inclure au départ un frère et une sœur investis de fonctions distinctes : l'homme exerce la chefferie héréditaire ; sa sœur devient une vierge sacrée, vouée au célibat et privée de descendance. Telle était la situation qui régnait à Pukapuka. Le mythe propose donc deux manières de pallier l'inceste, « œuvre mauvaise » imputable à la génération précédente : une manière aristocratique, qui fait de la sœur consacrée une femme interdite ; et une manière roturière, qui

consiste dans la division du peuple en deux moitiés. En dépit de l'éloignement, le mythe de Pukapuka répond donc à la question posée par la coexistence, à Vanua Levu, de coutumes pareillement contrastées : les moitiés exogamiques, qui préviennent l'inceste, rendent superflu le tabou du frère et de la sœur. A défaut de moitiés, ce tabou constitue une solution efficace. Autrement dit, un même problème peut recevoir deux réponses, formulées l'une en termes de classes, l'autre en termes de relations.

A ceux qui s'inquiéteraient qu'on recourût à un mythe de la Polynésie du Sud pour interpréter des coutumes fidjiennes (régions distantes d'environ deux mille kilomètres), on fera observer qu'outre les considérations déjà mises en avant sur l'origine commune de tous les Polynésiens, Tonga, voisine de Fidji et où elle étendit son influence, possédait aussi un mythe sur des germains nés d'une pierre, et qui se marièrent entre eux. D'autre part, les traditions fidjiennes, comme celles de Pukapuka, font naître la population locale d'une union exogamique à l'extrême, entre, cette fois, un étranger et une autochtone, inversant la formule de Pukapuka, mais avec une inversion corrélatrice de l'ordre des préséances : les femmes étant, par principe, inférieures aux hommes à Fidji, la sœur, dit un informateur, « tient son frère pour un être sacré » ; en conséquence de quoi tout contact physique, toute communication directe entre eux sont prohibés. Au contraire, à Samoa et à Tonga, la représentante féminine de la lignée paternelle (sœur, ou sœur du père) occupait comme à Pukapuka la position privilégiée, mais alors, entre les deux régions les plus éloignées, une autre différence apparaît : à Samoa et à Tonga, la représentante féminine de la lignée paternelle peut maudire ses neveux et nièces et les rendre stériles, soit le même pouvoir qu'à Pukapuka le frère exerce contre sa sœur quand il condamne celle-ci à la stérilité. En revanche, à Pukapuka, c'est la femme qui maudit son mari, avec pour résultat qu'elle ne lui donnera pas d'enfants. Tokelau permute autrement les termes : la sœur qui, comme à Samoa, peut maudire ses neveux et nièces et les priver de descendance, y est appelée « mère sacrée » : « sacrée » comme la sœur de Pukapuka, elle aussi frappée de stérilité ; et « mère » comme la femme de Pukapuka qui, pour punir son mari, le frappe et se frappe

elle-même d'une semblable malédiction. Pourtant, environ quinze cents kilomètres séparent Tokelau de Pukapuka. Nous avons là un autre indice que la formule sociologique adoptée par une culture s'y accompagne de la conscience latente de la formule opposée.

Ce voisinage de formules différentes (bien que toutes relèvent d'un même ensemble) pose un problème sur lequel on reviendra, mais qui se rattache à un autre qu'il convient de mentionner. Là où, comme à Tonga, la sœur se trouve vis-à-vis du frère en position de supériorité, qui pourra-t-elle épouser ? Dans des sociétés de ce type, la coutume veut que le rang du mari dépasse celui de sa femme, tout en restant inférieur à celui de sa sœur aînée soit parce qu'on accorde plus d'importance à la primogéniture qu'au sexe, soit que, dans cette région du monde et jusqu'à Taiwan et aux Ryûkyû, comme l'a montré Mabuchi, on reconnaît aux femmes un pouvoir spirituel.

Il est probable qu'à Tonga, dans le passé, la sœur aînée du roi restait célibataire : solution analogue à celle de Pukapuka. Plus tard, elle eut peut-être le droit d'épouser un étranger, même de rang inférieur ; de leur union naissait la Tamahâ, c'est-à-dire la femme revêtue de la plus haute dignité du royaume. Hawaï tournait le problème en permettant et même en préconisant les unions royales entre frère et sœur, solution aussi pratiquée sous une forme atténuée à Tonga, où les nobles épousaient assez fréquemment leur cousine croisée, en violation du tabou frère/sœur qui interdisait ce type de mariage entre enfants de germains croisés.

Il se pourrait aussi que la supériorité de la sœur pût s'interpréter d'une autre façon. Dans une société hypergamique où une sœur de grand noble devrait se marier au-dessus de sa condition — exigence par hypothèse impossible à satisfaire — une solution consisterait à postuler que, de quelque façon qu'elle se marie, elle le fait toujours au-dessus de son rang. La supériorité de la sœur résulterait ainsi d'une contrainte du système, qui conférerait à une fiction juridique les apparences de la réalité.

De toute façon, les considérations précédentes confirment qu'un mythe polynésien propose deux manières concevables de résoudre un même problème pratique, et que des groupes voisins, situés dans l'aire culturelle dont relève aussi ce mythe,

ont mis à exécution l'une ou l'autre. Ils ont donc effectivement opté entre des possibles qu'une pensée ignorée d'eux, néanmoins représentative de la leur, offrait simultanément à leur choix.



A double titre, le cas qui précède offre un caractère privilégié. On y trouve d'abord, incorporés à un seul mythe, deux modèles d'organisation sociale présentés comme solutions possibles du même problème. Ensuite, la région du monde d'où provient ce mythe comprend des sociétés qui ont simultanément mis ces solutions en pratique, ou qui ont choisi l'une ou l'autre. D'ordinaire, les choses sont moins simples. Au lieu qu'un mythe expose à la fois plusieurs solutions théoriques, celles-ci apparaissent séparément, chacune illustrée par une variante, et ce n'est qu'en collationnant toutes les variantes qu'on parvient à dresser un tableau d'ensemble. Enfin, il n'arrive pas souvent qu'on puisse faire directement correspondre des spéculations philosophiques ou morales à des choix réels. De cette situation générale, j'ai donné tant d'exemples dans les *Mythologiques* qu'il semble inutile d'en ajouter.

Toutefois, j'aimerais appeler ici l'attention sur un cas intermédiaire, où une population consacre plusieurs versions d'un de ses mythes à examiner diverses éventualités, sauf une qui serait en contradiction avec les données du problème qui la confronte. Elle laisse donc une lacune dans le tableau des possibles, permettant à une population voisine, qui ne se pose pas le même problème, de s'emparer du mythe et de remplir la case vide, mais à la condition de détourner ce mythe de sa destination première, et même d'altérer profondément sa nature. Car, en l'occurrence, il ne s'agira plus d'un mythe, mais d'une « histoire de famille » comme disent Hunt qui l'a recueillie et Boas qui l'a publiée (1921 : 1249-1255) ou, plus précisément, d'une tradition légendaire de maison noble, propre à fonder ou rehausser son prestige, située à mi-chemin entre la pensée spéculative et le réalisme politique : autre façon, par conséquent, pour les possibles issus de l'imagination mythique, de s'incarner dans les faits.

Étudiant à deux reprises, sous le nom de « Geste d'Asdiwal », plusieurs versions d'un mythe provenant des Indiens Tsimshian de la Colombie britannique (cf. *Anthropologie structurale* deux : 175-234), je tentais de montrer que ce mythe recourt simultanément à plusieurs codes : cosmologique, climatologique, géographique, topographique, pour faire ressortir une homologie entre des oppositions naturelles : ciel/empyrée/monde chthonien, haut/bas, montagne/mer, amont/aval, hiver/été, et des oppositions d'ordre sociologique ou économique : filiation/alliance, endogamie/exogamie, chasse/pêche, abondance/disette, etc., comme s'il voulait prendre acte du fait que le mariage avec la cousine croisée matrilatérale, bien que préféré par une société composée de lignées rivales, échoue à surmonter leurs antagonismes. Le mythe a donc pour fonction d'excuser un échec sociologique par l'inexistence objective de termes médiateurs entre des pôles que la nature a diamétralement opposés.

Profondément pessimiste, ce mythe épuise en ses différentes versions toutes les issues négatives d'une même intrigue. Un héros, incapable de concilier les genres de vie dont il a fait successivement l'expérience, meurt victime de la nostalgie irrépressible que, selon les versions, il éprouve pour l'un ou pour l'autre (versions 1895, 1912-1916) ; ou bien, s'il réussit à n'être durablement marqué par aucun, il échoue à remplir la mission que lui assignait le mythe, qui était précisément d'incarner leur antinomie (version 1902). Les trois premières versions proviennent de la vallée du fleuve Skeena, la dernière de la vallée du fleuve Nass. Je ne reviendrai pas ici sur les raisons, tenant aux genres de vie particuliers à chaque vallée, qui peuvent expliquer ces manières distinctes de traiter un même thème.

Voisins méridionaux des Tsimshian, les Kwakiutl leur ont emprunté le mythe d'Asdiwal ; non les Kwakiutl en général, mais une de leurs tribus, les Koeksotenok, et, à l'intérieur de cette tribu, une maison noble particulière, les Naxnaxula, qui en firent une de leurs traditions familiales. Il vaut la peine de rechercher comment cette affectation à des fins nouvelles d'un récit aisément reconnaissable a pu modifier son contenu et sa forme.

A première vue, la version kwakiutl apparaît comme un

RÉSUMÉ DE LA VERSION KWAKIUTL

Deux sœurs, l'une mariée, l'autre célibataire, chassées par la faim de leurs villages respectifs, vont l'une vers l'autre et se rencontrent à mi-chemin. Sur la route, la plus jeune n'a cessé d'invoquer un secours spirituel. Il se manifeste sous la forme d'un bel homme qui l'approvisionne et l'épouse. Un enfant naît. Avant de disparaître, son père fait de lui un grand chasseur et le dote de moyens magiques.

Les frères des deux femmes, qui étaient partis à leur recherche, les découvrent. Ensemble, ils rejoignent le gros de la tribu dont le héros, fils du protecteur surnaturel, devient le chef.

Il se lance un jour à la poursuite d'un ours, lui aussi surnaturel, qui l'attire au sommet d'une montagne dont le héros finit par redescendre sans avoir pu pénétrer dans la maison des ours. Après quoi il se rend dans une autre tribu kwakiutl où il épouse la fille du chef.

Ses beaux-frères l'emmènent chasser en mer. Jaloux de ses succès, ils l'abandonnent sur une île où les habitants du monde chthonien le secourent et l'accueillent dans leur royaume sous-marin. Il y guérit des animaux blessés et reçoit en paiement des objets et des armes magiques, grâce auxquelles il se venge de ses méchants beaux-frères. Proclamé chef de leur tribu, il pourvoira désormais toute la population en gibier marin.

pot-pourri de fragments prélevés sur ses modèles. Des versions 1895 et 1912 provient l'épisode où un esprit surnaturel, marié à une humaine, fait grandir son fils nouveau-né par des opérations magiques ; de la version 1895, celui où il subordonne son aide au respect de prohibitions non spécifiées. Mais c'est avec la version du fleuve Nass (1902) que les ressemblances se multiplient : héroïnes sœurs, au lieu de respectivement mère et fille dans les versions du Skeena ; faute initiale commise par le protecteur surnaturel, devenu l'époux d'une des deux femmes, en fabriquant les raquettes à neige

qu'il destine à son fils ; don à celui-ci de deux chiens magiques qui grossissent et rapetissent sur ordre. Dans ces deux versions seulement, le protecteur éprouve les dons de chasseur de son fils en l'opposant à un rival, et il se dissimule à la vue de ses beaux-frères quand ceux-ci rejoignent leurs sœurs. Dans ces deux versions aussi, le héros, poursuivant jusqu'en haut d'une montagne un ours surnaturel, n'arrive pas à pénétrer dans sa demeure, et il entend seulement du dehors les ours chanter un air sur des paroles dont, malgré la différence de langues, le sens reste exactement le même.

Aussi bien les Kwakiutl que les Tsimshian étaient de grands voyageurs. Ils allaient en bateau les uns chez les autres pour guerroyer, commercer ou se rendre simplement visite. Tantôt amicales, tantôt hostiles, les tribus capturaient des esclaves, ravissaient des femmes ou concluaient des mariages réguliers. Rien ne s'oppose donc à ce que des Kwakiutl aient entendu les versions recueillies par Boas chez les Tsimshian, et d'autres que nous ne connaissons pas. Reste le fait singulier que les ressemblances les plus nombreuses et les plus nettes se manifestent entre les leçons les plus éloignées : de l'embouchure du Nass, où Boas obtint la version 1902, au territoire des Koeksotenok, la distance à vol d'oiseau est de quatre cents à cinq cents kilomètres, difficile à franchir par voie terrestre ; le voyage par mer, mode de transport habituel aux Indiens, la double presque. Il y a là une bizarrerie sur laquelle on devra se pencher. Nous verrons qu'elle ne s'explique pas par des rapports privilégiés entre les Nisqa (gens du Nass) et les Koeksotenok, mais par des raisons d'ordre formel qui, bien que différentes dans chaque cas, rapprochent la version kwakiutl de celle du Nass, les opposant ensemble aux trois versions du Skeena.

Si l'on convient pour un moment de traiter les versions tsimshian comme un tout, on aperçoit d'ailleurs des différences très nettes avec la version kwakiutl. Les premières se déroulent le long de vallées fluviales — Skeena ou Nass — grossièrement orientées sur un axe est-ouest. La version kwakiutl se déroule, elle, loin dans l'intérieur des terres, sur un axe approximatif nord-sud, perpendiculaire à la direction des cours d'eau. Elle débute à Hâda, localité située au fond de Bond Sound (Boas, 1944 : 13.103), puis l'action se déplace au sud-est vers Nekwe-

ken, localité au fond de Thompson Sound (*id.* : 15.13). Xekweken tient une grande place dans la mythologie kwakiutl, comme la région où Oiseau-Tonnerre atterrit au sommet d'une montagne quand il descendit du ciel (*ibid.*, p. 29). Il n'est donc pas surprenant que ce soit en amont de cet endroit (c'est-à-dire vers les plus hautes montagnes) que le héros fasse une ascension périlleuse à la poursuite de l'ours surnaturel, sans parvenir toutefois à pénétrer dans sa demeure (sise dans le monde céleste selon les versions tsimshian 1895 et 1912), parce que, dit le texte de façon peu explicite, « il a transgressé les règles édictées par son père » (peut-être en négligeant de faire appel à ses chiens magiques pour cette chasse à l'ours, contrairement aux instructions reçues).

La version kwakiutl explique, tout au début, que la plus jeune des deux femmes avait quitté Hâda en proie à la famine, dans l'espoir que sa sœur, mariée au loin, serait mieux pourvue ; mais, victime du même sort, celle-ci avait fait aussi ce calcul, et elles se rencontrèrent à mi-chemin. A la différence des versions tsimshian qui précisent le trajet des femmes, rien n'indique ici d'où partit la seconde ni la direction où s'était engagée la première. Il semble peu probable que l'aînée vînt de Xekweken, car le texte la dit mariée dans « un village lointain », et la distance entre Hâda et Xekweken semble, à vol d'oiseau, n'avoir guère excédé une douzaine de kilomètres (vingt-six en suivant les côtes)¹. En fait, on comprend la raison de ce mutisme. La version kwakiutl préserve l'intrigue des mythes tsimshian, mais elle la traite autrement : la « jeune vierge », bientôt mère du héros, conçoit sa recherche de nourriture sous la forme d'une quête spirituelle, dont le succès sera proportionné aux dangers qu'elle court volontairement en se risquant dans une contrée sauvage. Un itinéraire connu conviendrait mal aux intentions qui l'animent. Car l'héroïne se purifie à chaque étape, elle espère qu'un esprit gardien, un protecteur surnaturel, se révélera à elle, contrairement aux versions tsimshian où ce protecteur apparaît de sa propre initiative et de manière imprévue. Seule la ver-

1. Je remercie le Dr. Peter L. MACNAIR, *Curator of Ethnology* du *British Columbia Provincial Museum*, de m'avoir aidé à préciser l'emplacement des deux localités et la distance qui les sépare.

sion 1895 prête aux deux femmes une attitude religieuse : elles prient et font des offrandes, mais seulement après qu'un esprit protecteur, dont elles n'escomptaient nullement la venue, se fut manifesté sous la forme de l'oiseau nommé « Bonne Chance ».



Quant au protecteur de la version kwakiutl, il se nomme Q!ôm̃g.ilaxyað, composé que Boas semble avoir renoncé à traduire. On notera cependant qu'il est formé sur une racine q!ôm, « riche », ce qui met son porteur du côté du monde sous-marin où règne Kômogwa, le maître des richesses, qu'on rencontrera bientôt. Ce monde sous-marin ou chthonien est en opposition diamétrale avec le monde céleste auquel sa nature première d'oiseau rattache le personnage homologue des

mythes tsimshian. Le nom kwakiutl du protecteur surnaturel atteste donc, dès le début, l'orientation caractéristique de la version kwakiutl — du haut vers le bas — sur laquelle on reviendra.

Quoi qu'il en soit de ces différences, dans toutes les versions, celles des Tsimshian comme celle des Kwakiutl, le protecteur prend forme humaine, épouse la plus jeune des deux femmes, engendre un fils, équipe celui-ci d'objets magiques et disparaît. Selon la version kwakiutl, ce fils devenu grand s'établit dans sa famille maternelle à Xekweken, point le plus méridional de son parcours. Il y devient un grand chef, mais échoue, comme on l'a vu, dans sa tentative pour visiter le monde supérieur. Sur quoi il décide de se rendre chez les Tsawatenok, autre tribu kwakiutl, afin d'épouser la fille de leur chef. Ce sera son seul mariage, alors que les versions tsimshian 1912-1916 attribuent au héros quatre unions successives plus une pour son fils, illustrant autant de formules matrimoniales distinctes.

Les Tsawatenok vivaient dans la région de Kingcome Inlet, au nord de Hâda, et leur pays, où s'établira finalement le héros, représente la région la plus septentrionale qu'il atteindra au cours de ses déplacements. Toute l'intrigue se déroule donc entre Thompson Sound au sud et Kingcome Inlet au nord, sauf l'expédition de chasse aux loutres de mer que le héros une fois marié entreprendra avec ses beaux-frères à l'Île-Mouvante, probablement l'îlot de ce nom situé entre les îles Hanson et Malcolm (Boas 1944 : II.21 et p. 50), là où le détroit de Georgie s'ouvre sur l'océan. L'expédition a les mêmes conséquences que dans les versions tsimshian : abandonné par ses beaux-frères jaloux de ses succès, le héros est accueilli par les habitants du monde chthonien (qui, pour les Kwakiutl, est aussi un monde marin) ; il y soigne et guérit les phoques et otaries blessés, serviteurs de Kômogwa, maître de la mer et de toutes les richesses, et il reçoit en paiement quantité d'objets magiques : maison qui s'agrandit et rape-tisse à volonté, bateau, rame, lance qui se meuvent d'eux-mêmes, massue incendiaire, eau de résurrection, nourriture inépuisable, ainsi qu'un nouveau nom, Chef-de-la-pleine-mer (il s'appelait auparavant Le-plus-joli-des-chasseurs). De retour au village de sa femme, il l'incendie grâce à sa massue et

transforme ses ennemis en rochers (sa femme aussi, par excès de puissance de ses armes magiques, mais l'eau de résurrection réparera l'accident). Dans les versions tsimshian du Skeena, c'est lui-même (version 1912) suivi de son fils et de la femme de celui-ci (version 1916) qui, à l'occasion d'expéditions imprudentes en haute montagne, sont changés en pierre, cette fois définitivement. Selon la version kwakiutl, au contraire, le héros devient le grand chef de la tribu où il s'est marié, et son équipement magique lui permettra de la ravitailler copieusement en gibier marin.

A propos des versions tsimshian, je notais naguère que « partant d'une situation initiale caractérisée par un mouvement irrépressible », elles aboutissaient à « une situation terminale caractérisée par une inertie définitive ». J'ajoutais que le mythe tsimshian exprime ainsi, à sa façon, « un aspect fondamental de la philosophie indigène », à savoir que, pour elle, « le seul mode positif de l'être consiste en une négation du non-être » (*Anthropologie structurale deux*: 211-212).

Ces conclusions ne s'appliquent manifestement pas à la version kwakiutl. Elle commence par une quête d'esprit gardien, acte volontaire dont l'état de famine qui règne à Hâda fournit seulement l'occasion. A la fin, le héros est tout le contraire de figé dans une inertie minérale. Doté par son équipement magique d'une mobilité superlative, il déplace par eau sa maison sans problème, son bateau se meut tout seul, sa lance changée en serpent se rue d'elle-même sur les phoques, les tue l'un après l'autre et retourne à son propriétaire. En somme, l'histoire débute par une quête initiatique et s'achève sur sa réussite : en conséquence de la ferveur religieuse de sa mère, le héros se verra à la fin nanti de la panoplie complète des objets miraculeux dont les protecteurs surnaturels des récits kwakiutl se montrent habituellement plus économes.

Cette construction finaliste ressort aussi de l'épisode où le héros échoue à pénétrer dans la demeure des ours célestes. J'ai dit que, sur ce point, la version kwakiutl reproduit littéralement la version tsimshian 1902. Mais la fonction de l'épisode n'est pas la même. Dans la version tsimshian (recueillie sur le Nass) il s'agit de marquer d'une même insignifiance les deux voyages cosmiques du héros : sa visite au monde céleste

échoue, son séjour chez les phoques ne lui laisse pas de regret. Au contraire, la version kwakiutl met en contraste la visite manquée au monde céleste, et le séjour supérieurement réussi dans le monde chthonien (nulle part le héros n'en retire de tels bienfaits). Mais c'est qu'en règle générale, dans la mythologie kwakiutl, les ancêtres des maisons nobles *proviennent* du ciel bien plus souvent qu'ils n'y montent ; et leurs descendants *se rendent*, volontairement ou non, dans le monde chthonien où règne Kōmogwa, de qui ils reçoivent de précieux cadeaux.

L'armature de la version kwakiutl respecte implicitement cette orientation. Elle serait aussi vérifiée si, comme je l'ai supposé, l'échec du héros chez les ours s'explique parce qu'il a oublié d'employer ses chiens. Car ceux-ci constituent un embryon de paire dioscurique (*Anthropologie structurale* deux : 200) et la nécessité, en cette conjoncture, d'appeler à la rescousse jusqu'aux représentants les plus faibles de la série des médiateurs, attesterait que, dans l'optique du récit, le mouvement du bas vers le haut est moins conforme à l'ordre des choses que celui du haut vers le bas.

* * *

Dans ces conditions, comment situerons-nous la version kwakiutl par rapport à celles des Tsimshian ? Les versions du Skeena — 1912, et 1916 qui lui fait suite d'une part, et 1895, d'autre part — constituent des formes tout à la fois extrêmes et antithétiques. Dans la première, le héros, en dépit de ses mariages chez les gens de la côte et de son séjour au monde sous-marin, éprouve une invincible nostalgie de la montagne où se déroula son enfance : il s'y risque trop loin, s'y perd et est changé en rocher ; la version 1916 réserve le même sort à son fils. Dans la version 1895, c'est de son séjour sous-marin que le héros ressent la nostalgie bien qu'il fût, par vocation, un chasseur en montagne ; et, parce qu'il en garde un souvenir trop vif et trahit ses mystères, il périt victime d'un châtement surnaturel.

A mi-chemin entre ces formes extrêmes, la version du Nass (1902) neutralise les oppositions : établi sur la côte où il s'est marié, le héros n'éprouve de nostalgie ni pour la montagne où

il fit ses preuves de grand chasseur, ni pour le royaume sous-marin dont il était devenu le protégé. Il met un point final à ses errances et se fixe sur la côte, c'est-à-dire entre la pleine mer et la montagne, où il mène une paisible existence de retraité. Incapable, selon cette version, d'incarner en sa personne les antinomies qui forment l'armature du mythe, incapable de les surmonter selon les versions du Skeena, puisqu'il s'identifie complètement à un terme et qu'il se dissocie complètement de l'autre, Asdiwal est donc, dans tous les cas, un anti-héros que les versions tsimshian n'ont le choix de dépendre que dans les genres ici épique, là prosaïque.

Pour le transformer en héros véritable, glorieux ancêtre d'une maison noble et dont elle puisse s'enorgueillir, il suffisait de repérer, dans cette table de permutations, la case que les Tsimshian ne pouvaient remplir en raison de la fonction négative qu'ils assignaient au mythe (présenter comme fondée sur la nature des choses une contradiction inhérente à leur forme d'organisation sociale). L'« histoire familiale » d'une maison kwakiutl parvient à combler cette lacune de façon très simple : elle inverse l'armature de la version du Nass qui, on vient de le voir, se situe à un point d'équilibre entre les versions du Skeena, mais d'un équilibre qui reste statique, illustrant d'une autre façon l'état d'inertie sur lequel débouchent toutes les versions tsimshian.

Au lieu, donc, comme la version du Nass, de neutraliser les termes en opposition, la version kwakiutl effectue leur synthèse : elle les concilie et, loin de faire s'annuler réciproquement leurs aspects positifs, elle en fait la somme. Comme dans la version du Nass, un concours organisé par son père a permis au héros de démontrer ses dons de chasseur en montagne ; comme dans la version du Nass aussi, les soins donnés aux phoques lui valent une rémunération. Mais, dans la version kwakiutl seulement, le héros réussit à être en succession, d'une part, chef de la tribu de sa mère et de la tribu de sa femme, surmontant ainsi l'antinomie de la filiation et de l'alliance, et d'autre part à s'installer définitivement dans le rôle de *chasseur* émérite, mais *en pleine mer*, surmontant l'antinomie de la montagne et de la mer et faisant la synthèse de ces deux éléments. En vérité, les deux noms successifs qu'il porte : Le-plus-joli-des-chasseurs pendant la pre-

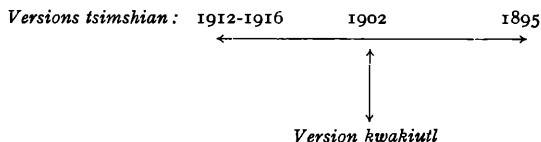
mière partie de sa vie, Chef-de-la-pleine-mer après sa visite aux phoques, préfiguraient cette conclusion.

Si l'on s'en tient à la dernière antinomie, et qu'on convienne de distinguer toutes les versions selon que chaque terme a laissé le héros marqué ou non marqué, on aboutit au tableau suivant :

		montagne :	mer :
<i>Versions tsimshian</i> {	1912-1916 :	+	—
	1895 :	—	+
	1902 :	—	—
<i>Version kwakiutl :</i>		+	+

qui résume toute notre argumentation.

La leçon kwakiutl inverse donc celle du Nass (1902) sur un axe perpendiculaire à celui sur lequel les leçons du Skeena (1912-1916, 1895) s'inversent réciproquement, ce qu'exprime en termes spatiaux la conversion à un axe nord-sud de l'axe est-ouest caractéristique de ces leçons :



Il n'est pas jusqu'à un détail présent seulement dans la dernière version kwakiutl, et en apparence gratuit, qui ne trouve sa place dans cette interprétation. Hôte des phoques au royaume sous-marin de Kōmogwa, le héros n'a pas besoin de communiquer verbalement avec eux, car on y devine ses pensées avant qu'il n'ouvre la bouche. Cette hypercommunication propre au monde d'en bas s'oppose manifestement, dans le récit, au défaut de communication qui empêche le héros de pénétrer chez les ours célestes parce qu'il avait oublié ou méconnu les instructions paternelles. Or, j'ai montré naguère que toutes les versions tsimshian du mythe d'Asdiwal mettent en œuvre des modalités diverses de la communica-

tion : indiscretion, comme excès de communication avec autrui ; malentendu, comme défaut de communication, aussi avec autrui ; oubli, comme défaut de communication avec soi-même ; et peut-être nostalgie, comme excès de communication avec soi-même (*Anthropologie structurale* deux : 229-231). Le héros de la version kwakiutl n'a lieu d'éprouver aucune nostalgie, car il sait tirer profit, sans rien en perdre, des expériences qu'il s'est acquises comme chasseur en montagne et comme protégé du monde sous-marin. De la même façon, la lecture des pensées, pour être, elle aussi, un mode hypertrophique de la communication, n'a aucune des connotations négatives qui s'attachent à l'indiscrétion, au malentendu et à l'oubli. Bien au contraire, elle permet aux bienfaiteurs du héros de le comprendre mieux qu'à demi-mot, et de devancer ses moindres désirs. Dans ce cas aussi, par conséquent, il s'avère que la version kwakiutl transforme des valeurs ailleurs négatives en valeurs positives.

Cette opération était interdite aux Tsimshian pour deux raisons : ils se posaient un problème dans des termes qui le rendaient effectivement insoluble, et ils avaient choisi, pour le traiter, de se placer dans la perspective la plus générale : celle d'une société, et d'un monde conçu à son image, où les antagonismes ne peuvent se concilier. Il est de fait qu'une société constituée en maisons rivales vit dans un équilibre instable, perpétuellement remis en cause, et que les conflits dont elle est le théâtre représentent, du point de vue de la société globale, un facteur négatif.

En revanche, cette rivalité offre une valeur positive pour chaque maison prise en particulier, car elle lui donne ses chances et lui permet de mener son jeu. Pour que le mythe tsimshian, négatif au départ, pût acquérir une valeur positive, il fallait donc que deux conditions fussent remplies : d'abord, qu'emprunté par une population qui ne reconnaissait pas le mythe pour tel, celui-ci, banalisé, devînt un simple canevas sur lequel on pourrait broder d'autres motifs ; ensuite, que cette appropriation ne se produisît pas au niveau de la société générale, mais au niveau d'une de ses fractions, et, précisément, de ce type de fraction — la maison noble — pour qui s'inverse de négative en positive la valeur de la rivalité. Une philosophie sociale et naturelle peut exclure une certaine

combinaison d'idées, ou la maintenir à l'état virtuel ; rien n'empêche que, tombée en d'autres mains, cette combinaison n'accède, en un double sens, à l'existence actuelle : comme énoncé dans un discours, et comme instrument politique.

* * *

Deux exemples, l'un polynésien, l'autre américain, montrent que, de manière explicite ou par prétérition, les mythes dressent parfois une table des possibles où des groupes sociaux empiriquement observables — sociétés dans un cas, maison noble dans l'autre — trouvent des formules propres à résoudre leurs problèmes d'organisation interne, ou à rehausser leur prestige vis-à-vis de rivaux. Les formules élaborées par les mythes sont donc susceptibles d'applications pratiques, et on peut dire, en ce sens, que la spéculation mythique devance l'action. Elle n'a d'ailleurs pas besoin de savoir que les propositions qu'elle énonce sur le plan idéologique constituent, en fait, autant de solutions d'un problème concret, et que, pour résoudre celui-ci, on peut choisir entre elles. Seule l'ethnographie d'une partie des Fidji le vérifie pour le mythe de Pukapuka. Plus exactement, si ce mythe choisit bien de répartir entre les classes sociales d'une seule société — la sienne — les deux formules qu'il conçoit, validant ainsi la pratique réelle, il ignore que très loin de là, deux sociétés ont adopté qui l'une, qui l'autre. Pas davantage la spéculation mythique n'a besoin de savoir que, comme on l'a vu pour le mythe tsimshian, les formules illustrées chacune par une variante impliquent une autre formule, qu'une opération logique très simple permettait pourtant de déduire, mais dont la place reste vide jusqu'à ce que des voisins se chargent de la remplir.

Même dans de tels cas, par conséquent, la pensée mythique témoigne d'une fécondité qui a quelque chose de mystérieux. Elle ne semble jamais satisfaite d'apporter une seule réponse à un problème : sitôt formulée, cette réponse s'insère dans un jeu de transformations où toutes les autres réponses possibles s'engendrent ensemble ou successivement. Les mêmes concepts, différemment agencés, échantent, contrarient ou inversent leurs valeurs et leurs fonctions respectives, jusqu'à

ce que les ressources de cette combinatoire se dégradent, ou qu'elles soient simplement épuisées.

Au départ, une sorte d'intuition intellectuelle appréhende le monde, ou un domaine du monde, sous la forme de termes diversement opposés. Mais elle ne s'en tient pas là : ce schéma d'oppositions dilate ou resserre les mailles de son réseau ; il se propage par contagion logique, gagne d'autres aspects inclus dans les premiers ou qui les englobent, parce qu'entre tous existe un rapport d'homologie. Ce n'est pas tout : comme les ampoules électriques d'un panneau publicitaire compliqué qui s'allument ou s'éteignent, faisant chaque fois apparaître des images différentes, lumineuses sur fond obscur ou obscures sur fond lumineux (genre d'ouvrage qui, lui aussi, est une création de l'esprit), sans rien perdre de leur cohérence logique, les schèmes subissent des transformations en série au cours desquelles certains éléments, négatifs ou positifs, se neutralisent, des éléments négatifs prennent une valeur positive et inversement¹. Une série de déclics mentaux disposent des fragments conceptuels dans tous les arrangements possibles pourvu que certains rapports de symétrie subsistent entre les parties.

En somme, on croirait volontiers que l'activité intellectuelle jouit de propriétés que nous savons plus aisément reconnaître dans l'ordre de la sensation et de la perception. Une image lumineuse sur la rétine ne disparaît pas avec l'excitation qui lui a donné naissance. On ferme les yeux ou on se détourne : l'ampoule électrique allumée, le soleil rouge qui s'abaisse sur l'horizon font place à un rond vert. A un niveau plus complexe, on sait aujourd'hui que les cellules ganglionnaires qui traitent, dans un premier stade, les impressions rétinienne manifestent un antagonisme entre leur centre et leur périphérie. On explique ainsi qu'une cellule constitutionnellement excitée par le jaune ne soit pas insensible au bleu qui, loin de la laisser en repos, déclenche une réaction négative. Une cellule stimulée en son centre avec du rouge oppose un refus actif quand on stimule sa périphérie avec du vert. Le codage chroma-

1. Pensons, sur un tout autre plan, à la formidable explosion orchestrale à la fin de la dispute du deuxième acte des *Maitres chanteurs*, qui, brisant net le tumulte des voix, est perçue, non comme un surcroît de bruit, mais comme le triomphe du silence enfin rétabli.

tique dans son ensemble paraît fondé sur un tel jeu de réactions antagonistes.

La représentation géométrique d'un cube ou de marches d'escalier est, en une fraction de seconde, vue par-dessus ou par-dessous, par-devant ou par-dérrière. Quand on fixe avec intensité la photographie d'un objet modelé, on aperçoit involontairement, d'un instant à l'autre, son décor en relief ou en creux. Dans l'illusion de Zöllner, des barres parallèles, hachées de traits obliques dont l'orientation s'inverse d'une barre à sa voisine, apparaissent elles-mêmes obliques et penchées dans des sens opposés. On connaît des constructions géométriques ou décoratives où la figure et le fond s'équilibrent de telle façon que parfois, le fond ressort comme figure et la figure comme fond. Si l'un et l'autre représentent le même motif, celui-ci oscille sous l'œil du spectateur qui le voit alternativement en clair sur fond sombre, ou bien en sombre sur fond clair. Dans tous ces cas, l'esprit, comme poussé par un élan interne, va au-delà de ce qu'il avait d'abord perçu.

Ces exemples pourraient offrir une ébauche des formes d'activité plus complexes qu'illustre la création des mythes. Excitée par un rapport conceptuel, la pensée mythique engendre d'autres rapports qui lui sont parallèles ou antagonistes. Que le haut soit positif et le bas négatif induit aussitôt la relation inverse, comme si la permutation sur plusieurs axes de termes appartenant au même ensemble constituait une activité autonome de l'esprit, de sorte qu'il suffirait que se présentât à lui un état quelconque d'une combinatoire pour qu'il se mît en branle, et, par rebondissements successifs, produisît en cascade tous les autres états.

Une opposition initiale entre ciel empyrée et monde chthonien suscite celle, de moindre ampleur, entre ciel atmosphérique et terre, puis celle, plus réduite encore, entre sommet et vallée. La cascade peut aussi remonter de l'opposition la plus faible à des oppositions plus fortes, par exemple entre sommet et vallée, entre terre et eau, et, pour finir, entre haut et bas. Exprimées en termes spatiaux, ces oppositions en évoquent d'autres par un effet de résonance. Descendante ou montante, chaque cascade déclenche d'autres cascades qui lui sont unies par des relations harmoniques bien qu'elles

se situent dans d'autres registres : temporel au lieu de spatial, ou encore économique, sociologique ou moral ; les paliers de toutes ces cascades se relient aussi par des connexions transversales.

Ce type d'activité n'est pas sans ressembler à celui qu'on appelle développement en musique. Car, développer, c'est entourer un motif simple de motifs plus amples et plus complexes (ainsi le prélude de *Pelléas*), ou inscrire à l'intérieur du motif initial des motifs plus menus et plus détaillés (ainsi celui de *l'Or du Rhin*) ; ou encore, moduler dans des tonalités différentes. Mais à la condition qu'entre ces modulations, entre le motif de départ et ceux qui l'englobent ou qu'il englobe, entre enrichissement externe et enrichissement interne, existe toujours un rapport d'homologie ; sinon, la notion même de développement perdrait son sens.

Empruntons un dernier exemple aux arts plastiques. Parmi d'autres différences, il en est une, particulièrement frappante, qui sépare l'art des Indiens de la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord de celui des peintres occidentaux (et, sous ce rapport au moins, des peintres de l'Extrême-Orient). Quand un peintre européen éprouve le besoin de disposer d'une grande surface, c'est, en général, pour y rassembler des objets plus nombreux, ou représenter un paysage plus étendu qu'il ne pourrait le faire sur une petite. Rien de tel chez les Indiens de la côte nord-ouest, où le sujet reste le plus souvent le même, quelles que soient les dimensions du champ qu'il tend à occuper en totalité. La mise en page demeure invariable, seuls changent le nombre et la complexité des motifs accessoires avec lesquels, plus le champ s'agrandit, le peintre peut meubler l'intérieur du sujet principal. De celui-ci, les motifs secondaires constituent souvent des répliques ou, à tout le moins, ils offrent avec lui certains rapports de contenu ou de forme.

Comme dans le cas du mythe de Pukapuka, des cultures différentes et qui s'ignorent choisissent donc entre des types de développement antithétiques que la pensée mythique (et sans doute aussi la musique) sait mettre simultanément en œuvre ; un développement par contiguïté et un autre par similitude, qui s'inscrivent sur les deux axes de la métonymie et de la métaphore ; soit une dualité déjà apparente dans les

illusions d'optique qui résultent tantôt de la présence de formes contiguës qui contaminent celles où l'illusion se produit, tantôt de la capacité inhérente à une image, colorée ou non, de se transformer en sa complémentaire chromatique ou en sa projection symétrique.

La psychologie traditionnelle expliquait les illusions de la perception par un excès d'activité sensorielle ou mentale. Dans la perspective où je me suis placé, il ne s'agirait pas d'un excès, mais de la manifestation élémentaire d'une puissance intrinsèque où prend son origine toute l'activité de l'esprit¹. Celui-ci aurait alors pour fonction essentielle d'engendrer et de disposer logiquement des possibles, dans le champ desquels l'expérience et l'éducation se chargeraient plus tard d'opérer des coupes sombres. Les mythes concernent donc le psychologue et le philosophe autant que l'ethnologue : ils constituent un secteur parmi d'autres (car on se gardera d'oublier l'art) où l'esprit, relativement à l'abri des contraintes externes, déploie encore une activité native qu'on peut observer dans toute sa fraîcheur et sa spontanéité.

OUVRAGES CITÉS

BOAS, F. :

- 1921 *Ethnology of the Kwakiutl* (35th Annual Report of the Bureau of American Ethnology), Washington D.C.
- 1944 *Geographical Names of the Kwakiutl Indians* (Columbia University Contributions to Anthropology, XX).

HECHT, J. :

- 1977 « The Culture of Gender in Pukapuka : Male, Female and the Mayakitanga ' Sacred Maid ' », *Journal of the Polynesian Society*, 86/2.

1. Ce texte était déjà remis à l'impression quand j'ai lu sous la plume d'un spécialiste : « La perception des formes est un processus bien plus proche du niveau cognitif qu'on ne l'a reconnu jusqu'à présent. On ne peut l'expliquer comme une conséquence directe du traitement physiologique de contours stimulant la rétine. » I. ROCK, « Anorthoscopic Perception », *Scientific American*, Vol. 244, n° 3, 1981, p. 111.

HOCART, A. M. :

- 1952 *The Northern States of Fiji* (Royal Anthropological Institute Occasional Publications, N^o. 11), London.

HUNTSMAN, J. and A. HOOPER :

- 1975 « Male and Female in Tokelau Culture », *Journal of the Polynesian Society*, 84/4.

LÉVI-STRAUSS, C. :

- 1973 *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris.

MABUCHI, T. :

- 1952 « Social Organization of the Central Tribes of Formosa », *International Archives of Ethnography*, XLVI/2, Leiden.
- 1964 *Spiritual Predominance of the Sister* (in Studies of Ryukuan Culture and Society. Allan H. Smith, ed.), Honolulu.

CROYANCES, MYTHES ET RITES

« Par exemple, dans *La Porte de la barrière* (Sekinoto, 1784), au moment où l'on chante *Ki ya bo...*, l'acteur ne tient pas compte que ces mots sont écrits avec des caractères signifiant respectivement « vivant », « sauvage » et « soir », et il mime à la place les homophones « arbre », « flèche » et « bâton » (...) C'est peut-être, dans le monde entier, la seule forme de danse qui soit fondée sur un jeu de mots. »

J. R. BRANDON, *Form in Kabuki Acting*, in *Studies in Kabuki*, The University Press of Hawaii, 1978 : 81.

COSMOPOLITISME
ET SCHIZOPHRÉNIE

Les considérations d'un psychiatre suédois, le docteur Torsten Herner, sur l'étiologie de la schizophrénie ont de quoi faire réfléchir les mythologues. L'étude d'un cas particulier¹ lui suggère qu'à l'origine de la maladie, on trouve une configuration familiale anormale, caractérisée par un défaut de maturité des parents et plus spécialement de la mère, soit que celle-ci rejette son enfant ou qu'au contraire, elle ne se résolve pas à se le représenter séparé d'elle. Si, pour le nouveau-né, le monde se réduit d'abord à un corps solidaire où lui-même et sa mère se confondent, puis s'élargit progressivement à leur dualité perçue et acceptée, ensuite à une constellation familiale, plus tard enfin à l'ensemble de la société, on conçoit que la rémanence d'une situation pathologique initiale puisse se traduire chez le schizophrène par une oscillation entre deux sentiments extrêmes : celui de l'insignifiance du moi au regard du monde, et celui de son importance démesurée au regard de la société, aboutissant à une hantise du néant dans un cas, à la folie des grandeurs dans l'autre. Ainsi, le schizophrène n'accéderait-il jamais à l'expérience normale de vivre dans le monde. Pour lui, la partie équivaldrait au tout ; incapable d'établir une relation entre son moi et le monde, il ne pourrait percevoir leurs limites respectives : « Tandis que l'individu normal a l'expé-

1. M. D. TORSTEN HERNER, « Significance of the body image in schizophrenic thinking », *American Journal of Psychotherapy*, XIX, 3, 1965, pp. 455-466.

rience concrète de son être-dans-le-monde, l'expérience du schizophrène est celle de lui-même comme monde¹. » Aux quatre stades successifs de l'appréhension du monde — corps propre, mère, famille, société, saisis comme mondes — régnerait la même indistinction qui, selon le stade auquel le malade régresse, se traduirait par des troubles différents affectant toujours le double aspect, contradictoire seulement en apparence, de clivage ou de confusion : depuis l'écholalie et l'écho-praxie, jusqu'aux sentiments alternés d'être entièrement contrôlé par tel ou tel ensemble perçu comme monde, ou de pouvoir exercer sur celui-ci un contrôle magique et souverain.

Quand, au dernier stade de la régression, le monde vient à se confondre avec l'image du corps, les frontières du corps s'intériorisent ; elles ne correspondent plus à la limite entre le dedans et le dehors, entre la figure et le fond : c'est l'image même du corps qui se clive, opposant un « haut » et un « bas », un « avant » et un « arrière », une « droite » et une « gauche ». Dans tous ces cas, des frontières imaginaires séparent le corps en deux moitiés ; elles expliquent aussi les sensations pénibles qu'éprouvent certains malades, et qu'ils traduisent en affirmant que leurs organes changent de place. De plus, ces moitiés font preuve d'indépendance ; le malade les perçoit comme deux individus respectivement mâle et femelle, tantôt affrontés dans une lutte sans merci, tantôt au contraire sexuellement unis. Le clivage interne peut aller de pair avec des confusions externes, établissant divers types de connexions entre la personne du sujet et des corps célestes, « comme si le malade avait des liens de famille avec les étoiles, la lune ou le soleil² ». Ainsi donc, selon notre auteur, le premier « monde » appréhendé par l'individu équivaldrait à l'image du corps, mais celle-ci serait affligée d'un dualisme intrinsèque, progressivement surmonté au cours d'un développement psychique normal, mais que ramènerait au jour, à la façon d'un révélateur, le clivage de la constellation familiale, en cas d'antagonisme entre les parents ou d'antagonisme latent apparu dès la naissance entre la mère et l'enfant.

Le docteur Herner n'ignore pas les parallèles que la mytho-

1. *Ibid.*, p. 460.

2. *Ibid.*, p. 464.

logie comparée peut offrir avec ses observations ; il cite pêle-mêle, sans s'y appesantir, les travaux de Bachofen, Frobenius, Robert Hertz, Adolf Jensen, Hermann Baumann, Wilhelm von Humbolt, ainsi que les gnostiques et cabalistes. Toutefois, il s'agit là de faits épars et qui se laissent mal articuler. Aucune signification n'apparaît au niveau des ensembles. De plus, ces ressemblances de détail entre telle croyance et tel symptôme ne peuvent expliquer pourquoi des thèmes analogues se retrouveraient dans des délires individuels au sein des sociétés occidentales contemporaines, et dans des représentations collectives relevant de la tradition de sociétés exotiques. Jamais on ne rappellerait mieux à propos la remarque de Marcel Mauss, adressée aux psychologues : « Tandis, leur disait-il, que vous ne saisissez ces cas de symbolisme qu'assez rarement et souvent dans des séries de faits anormaux, nous, nous en saisissons d'une façon constante de très nombreux, et dans des séries immenses de faits normaux¹. » Les mythes, quand ils le veulent, savent parfaitement mettre en scène des troubles mentaux. Ils les décrivent et les diagnostiquent comme tels, en même temps qu'ils relatent les incidents de la vie de tel ou tel protagoniste auxquels ils font remonter l'origine du désordre : échecs sociaux répétés, compensés par des conduites de démesure, ou expériences traumatiques entraînant une psychose maniaque-dépressive parfois mortelle. Nous avons cité ailleurs des exemples².

On ne saurait assimiler cette mention explicite de la folie par les mythes avec l'émergence de thèmes qui se ressemblent, dans le discours des mythes et dans celui de certains aliénés. Dans le premier cas, en effet, le mythe traite de la folie à la manière du clinicien, tandis que, dans le second, il serait justiciable de celui-ci comme un délire parmi d'autres. Cette dernière confusion a conduit à d'innombrables abus dont l'œuvre de Roger Bastide, pourtant campée aux confins de l'ethnologie et de la psychiatrie, a toujours su se garder. Elle témoigne qu'il est possible de comparer des faits relevant des deux domaines, sans tomber dans cette solution de facilité

1. M. MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, p. 299.

2. C. LÉVI-STRAUSS, *Du Miel aux condres*, pp. 151-152 ; *L'Origine des manières de table*, pp. 92-99.

qui consiste à combler les lacunes de chacun par des pseudo-explications empruntées à l'autre : « L'analogie, écrit Roger Bastide, n'est pas une réduction d'une structure sociale à une autre structure, psychique ; elle met en lumière les différences autant que les ressemblances, elle se situe entre les deux catégories du « même » et de « l'autre », mais, précise-t-il ailleurs de façon significative, sans se laisser duper par l'inconscient individuel¹ ». C'est donc en manière d'hommage à notre collègue que je voudrais ici, au moyen d'un exemple, esquisser une voie qui, sans ramener des faits ethnologiques à des faits psychiatriques, ou le contraire, peut aider à rendre compte de certaines similitudes parfois observées entre les deux ordres, mais en respectant la spécificité qu'au risque de céder à la facilité et à l'arbitraire, on doit reconnaître à l'un et à l'autre.

Il se trouve, en effet, que l'ensemble des motifs énumérés par le docteur Herner comme constituant l'étiologie d'un délire schizophrénique particulier se retrouve pratiquement identique dans un mythe, particulier lui aussi, provenant des Indiens Chinook qui vivaient en Amérique du Nord sur le cours inférieur et l'estuaire du fleuve Columbia, à la limite des actuels États d'Oregon et de Washington, là où le fleuve se jette dans l'océan Pacifique. Recueilli et publié par le regretté Melville Jacobs², ce mythe avait déjà retenu notre attention dans *l'Homme nu* où son résumé figure sous le numéro M_{598a} (pp. 207-209). Mais c'est dans une tout autre perspective qu'il sera envisagé ici. Commençons par en rappeler les contours essentiels. Il relate les aventures d'un héros dont les parents avaient divorcé peu après sa naissance, et qui fut volé au berceau alors que sa mère l'avait confié à ses esclaves pour assister, contrairement à la bienséance, à une fête donnée par son ancien mari. Bientôt perdue dans la foule des spectateurs et fascinée par les danses, la jeune femme oublia l'enfant laissé à la maison. L'une après l'autre, chacune des cinq esclaves qui veillaient sur lui courut prévenir sa maîtresse que son fils pleurait et la réclamait, mais aucune ne

1. Roger BASTIDE, *Sociologie et psychanalyse*, Paris, PUF, 1972, 2^e éd., pp. 222 et 280.

2. « Clackamas Chinook texts », *International Journal of American Linguistics*, XXV/2, 1959, Part II, pp. 388-409.

réussit à la joindre ni à ressortir, sauf la dernière qui ramena enfin sa maîtresse après force reproches. Elles arrivèrent trop tard : une ogresse avait emporté l'enfant, pour lequel elle se prit d'affection et qu'elle résolut d'élever.

Le jeune garçon grandit, mais l'ogresse continuait à le transporter dans sa hotte quand elle allait chasser les serpents et les grenouilles dont elle le nourrissait. Le héros couvert de reptiles et de batraciens se cramponnait de temps à autre à une branche, et le cou élastique de sa porteuse s'allongeait jusqu'à devenir filiforme. Alors, le héros lâchait prise et laissait le cou reprendre des proportions normales. Mais un jour, sur le conseil d'un protecteur surnaturel, il trancha le cou étiré et grimpa à l'arbre auquel lui-même se tenait. Cette ascension le conduisit dans le monde céleste où il rencontra des poux et des puces, alors cannibales, dont il réduisit la malfaisance à ses proportions actuelles ; puis la maîtresse de la nuit, qu'il contraignit à alterner désormais avec le jour. Deux chasseurs, rencontrés à une bifurcation, lui conseillèrent des chemins opposés. Celui qu'il suivit d'abord l'amena chez des cannibales dont il feignit de partager l'ordinaire, mais en évacuant sans la manger la chair humaine au moyen d'une tige creuse qu'il se passa au travers du corps pour doubler son tube digestif. Ainsi transformé en personnage percé, il ne put posséder celle des filles de la maison qu'on lui donna en mariage, car elle était en revanche bouchée, comme ses sœurs, par manque de vagin.

Revenant sur ses pas, le héros prit alors l'autre route et arriva chez une famille plus hospitalière. C'était celle du soleil, dont il épousa une fille qui donna bientôt le jour à des frères siamois. A la demande de son mari qui avait le mal du pays, elle consentit à l'accompagner sur terre avec les jumeaux. Ils trouvèrent la famille du héros et la moitié du village devenus aveugles à force d'avoir pleuré celui qu'on croyait disparu. L'épouse solaire leur rendit la vue, mais, peu après, il prit fantaisie à un personnage décepteur de séparer les frères siamois par une intervention chirurgicale à laquelle ils succombèrent aussitôt. Leur mère éplorée décida de retourner au ciel, emportant les petits cadavres qui, annonça-t-elle, se changeraient en deux étoiles, annonciatrices de mort quand on les apercevrait de part et d'autre du soleil — c'est-

à-dire d'elle-même — à son lever. Quant aux villageois, ils pleurèrent tant la mort des jumeaux qu'ils redevinrent aveugles.

Il est clair que ce mythe rassemble tous les facteurs étiologiques et les symptômes décrits par le docteur Herner à propos d'un cas particulier : mésentente entre les parents, manque de maturité de la mère incapable de résister à l'attrait d'une fête, bien que celle-ci fût donnée par son ancien mari chez qui les convenances lui interdisaient de se rendre. Tout jeune, l'enfant souffre donc deux abandons familiaux ; du fait de son père d'abord, puis de sa mère. A défaut d'un monde familial qui se dérobe, il lui reste un monde social formé par les cinq esclaves féminines qui veillent sur lui ; mais, comme un peu plus tard le cou de sa ravisseuse, ce dernier lien se distend progressivement jusqu'à se rompre quand les esclaves s'éclipsent l'une après l'autre, de sorte qu'autour de son berceau, il n'en reste d'abord que quatre, puis trois, puis deux, puis une, puis personne. Ces clivages vécus se projettent sur deux plans symboliques simultanés : l'un corporel, l'autre cosmique.

Sur le plan corporel, on relèvera d'abord des oppositions voisines de celles observées par le docteur Herner dans le délire de sa malade : entre le haut et le bas, s'agissant de l'ogresse dont le cou s'allonge jusqu'à ce que, devenu mince comme un fil, il puisse être aisément tranché par le héros ; et entre le côté droit et le côté gauche, dans le cas des jumeaux unis par une membrane qui s'amincit elle aussi quand l'un d'eux fait un effort pour se retourner. Par ailleurs, des organes manquent ou se déplacent : le héros s'improvise un tube digestif artificiel pour y détourner le repas cannibale, et il se découvre marié à une femme privée de vagin.

Entre le corps familial et le corps du monde, la famille de l'ogresse fait charnière, puisqu'elle se compose de toutes les espèces d'arbres qui, pour venger le meurtre de leur parente, s'abattent pêle-mêle sur le héros, à la seule exception du sapin blanc aux branches duquel il grimpe pour s'enfuir, mais qui est aussi une essence impropre à tous usages comme bois d'œuvre ou comme bois de feu. A ce clivage botanique répondent d'autres clivages, qui affectent l'univers dans sa totalité : celui, temporel, du jour et de la nuit dont le héros

est responsable, et celui des directions de l'espace dont il est d'abord victime et qui divise les êtres surnaturels en deux catégories : celle des cannibales au corps bouché, et celle des personnages solaires qui lui font bon accueil et chez qui il se marie. Cette dernière séquence, prélude au clivage d'une configuration céleste — annonciatrice de mort quand deux étoiles sont visibles *de part et d'autre* du soleil — introduit dans le mythe le motif des liens familiaux avec des corps célestes qui figure aussi, on l'a vu (*supra* : 242), dans le délire du schizophrène.

A l'état isolé ou partiellement groupés, on retrouverait sans peine chacun de ces motifs dans des mythes provenant d'autres populations. L'originalité de celui qu'on vient de considérer tient au fait qu'il les rassemble tous, et qu'il les organise autour du thème du clivage jouant, en quelque sorte, le rôle de motif conducteur de l'intrigue. Cette prédilection explique sans doute une configuration familiale — époux divorcés, mère irresponsable — dont on trouverait difficilement d'autres illustrations, surtout en position initiale, dans les mythes de cette région du Nouveau Monde. Ce sont tout à la fois l'étiologie et les thèmes d'un délire schizophrène que le mythe chinook semble reconstituer.

Prêtera-t-on donc à ces Indiens une constitution schizoïde comme Ruth Benedict avait cru pouvoir attribuer une constitution paranoïde aux Kwakiutl ? Mais, nous allons y revenir, les Chinook ont laissé une réputation de gens d'affaires avisés, aux pieds solidement plantés sur la terre, qui ne cadrerait pas mieux avec ce diagnostic que, on le sait aujourd'hui, les caractères véritables du potlatch des Kwakiutl méridionaux ne justifient l'autre¹. En l'occurrence, d'ailleurs, qui serait schizophrène ? Non pas le narrateur du mythe, qui n'en est pas l'auteur et qui le raconte, non parce qu'il évoque en lui des états morbides, mais parce qu'il l'a entendu d'autres conteurs qui le tenaient eux-mêmes d'une tradition pareillement anonyme. Dira-t-on alors que le mythe, à défaut de l'exprimer subjectivement, décrit un délire schizophrène par

1. Philip DRUCKER and Robert F. HEIZER, *To Make my Name Good*, Berkeley and Los Angeles, Univ. of California Press, 1967. pp. 112-113.

le dehors ? Ce ne serait même pas vrai, puisque les expériences qu'il relate ne sont pas toutes attribuées au héros, qu'on ne saurait donc assimiler au malade. En effet, s'il a vécu les épreuves familiales rapportées au début, il n'est pas lui-même victime des anomalies dont parle ensuite le mythe. Ce n'est pas son corps, mais celui de l'ogresse d'abord, de ses enfants ensuite, qu'affectent les phénomènes de latéralisation. Il ne subit pas dans la souffrance un déplacement momentané de son tube digestif, mais le provoque ingénieusement pour se soustraire à un péril ; son épouse d'un jour, non lui, se sent démunie de certains organes. Tout se passe donc comme si les éléments du délire schizophrène, subjectivement intériorisés par le malade, étaient ici, par un mouvement inverse, objectivement éparpillés entre plusieurs protagonistes et répartis sur divers aspects du cosmos. Les matériaux symboliques sont peut-être les mêmes, mais le mythe et le délire en font des emplois opposés.

Or, ce caractère éclectique qui caractérise le mythe — par l'usage diversifié qu'il fait d'éléments qu'un délire individuel rassemble, au contraire, de manière synthétique — se retrouve aussi dans la façon dont on peut situer le mythe chinook par rapport à d'autres. C'est surtout sous ce dernier aspect qu'il avait été étudié dans *l'Homme nu* où l'on soulignait son allure de pot-pourri ou, si l'on préfère, de récital de mythologie nord-américaine. Ce mythe, disions-nous alors (p. 209), construit sa chaîne syntagmatique en empruntant des paradigmes à d'autres mythes de provenances diverses, tout en inversant méthodiquement ceux-ci. Un lecteur un peu familier avec la mythologie de ces régions de l'Amérique du Nord y reconnaîtra, en effet, au début, le cycle dit de « la dame Plongeon » tel qu'il est représenté plus au sud, sauf qu'une sœur mariée mais à tendances incestueuses, trop empressée envers son frère, se change ici en mère divorcée, trop négligente envers son enfant, et qui, en se rapprochant d'un ancien mari que les convenances lui interdisaient de revoir, commet avec lui une sorte d'inceste social.

L'épisode de l'ogresse devenue mère adoptive reproduit et inverse à son tour un autre cycle : celui de la « grand-mère libertine » ; enfin, par des liaisons dont il serait trop long de suivre ici les méandres, le mythe chinook rejoint, mais tou-

jours en les inversant, le cycle du « dénicheur d'oiseaux » et celui des « épouses des astres¹ ».

Cette composition éclectique appelle deux remarques, qui concernent l'une la forme et l'autre le contenu. En premier lieu, pour motiver la situation initiale caractérisée par le divorce des parents et l'immaturation de la mère, il n'est pas nécessaire — et il serait même hors de propos — d'invoquer un psychisme spécifique qu'on attribuerait aux Chinook, ou tels ou tels aspects psychologiques et sociaux de leur culture, propres à déterminer la formation d'une personnalité de base. La situation initiale, et toutes celles aussi qui suivent, sont intégralement déductibles, non des caractères particuliers de la personnalité, de la famille ou de la société chinook, tels que chaque membre du groupe en aurait l'expérience concrète dès sa naissance, mais d'autres mythes provenant d'autres populations, sous cette seule réserve que ces mythes se transforment en même temps qu'on les emprunte. Cela est particulièrement net dans le cas de la situation initiale qui remplace une sœur par une épouse, le rapprochement sexuel en direction du frère par un rapprochement social en direction du mari et qui donc, pour justifier logiquement cette dernière conjoncture, doit recourir au divorce comme moyen d'établir une distance préalable entre des époux. On pourrait appliquer le même raisonnement aux autres épisodes, et montrer que la construction particulière de leur intrigue résulte chaque fois d'une nécessité logique eu égard à d'autres mythes. Il serait inutile et gratuit de prétendre les dériver d'un psychisme au demeurant hypothétique, propriété exclusive de la société dont provient le mythe.

Mais — et c'est le second point — pourquoi les mythes chinook présentent-ils une composition éclectique à un degré si marqué ? Boas avait déjà souligné que beaucoup de leurs éléments existent dans les traditions des familles linguistiques siouan et algonkin et seraient parvenus aux Chinook par la vallée du Columbia². Les rapprochements que nous avons faits

1. Pour le détail de cette analyse, cf. *L'Homme nu*, p. 209-212.

2. F. BOAS, « Indianische Sagen von der Nord-Pazifischen Küste Amerikas », *Sonder-Abdruck aus den Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 1891 bis 1895, Berlin, 1895, pp. 336-363.

ci-dessus pointent aussi dans d'autres directions : sud de l'Oregon et nord de la Californie, État de Washington, Colombie britannique. Cette tendance au syncrétisme, si nette dans la mythologie des Chinook, ne peut s'expliquer sans faire appel à des considérations sociologiques. On sait, en effet, que les Chinook occupaient sur le bas Columbia et sur la côte du Pacifique une position très particulière. Même les tribus de l'estuaire, relativement éloignées du site des grandes foires intertribales contrôlées par leurs voisins et congénères Wishram et Wasco, s'adonnaient à des opérations commerciales et jouaient le rôle de négociants et d'intermédiaires vis-à-vis de tribus proches ou lointaines. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle leur langue constitue la base du jargon dit « chinook » qui, avant l'arrivée des blancs, servait déjà de langue véhiculaire depuis la côte de la Californie jusqu'à celle de l'Alaska.

On conçoit donc que la mythologie des Chinook, exposés à des contacts multiples et incessants avec des populations différentes par la langue, le genre de vie et la culture, se présente moins comme un corpus original que comme un ensemble d'élaborations secondaires — et systématique d'abord en ce sens — pour adapter les uns aux autres et concilier, en les transformant, des matériaux mythiques hétéroclites au départ. Leur idéologie répercute ainsi l'expérience politique, économique et sociale d'un monde donné à l'état dissocié. Par un mouvement inverse de celui qui se produit chez le schizophrène, pour qui l'expérience clivée du corps engendre une image clivée du monde, ici l'expérience clivée du monde prédispose à imaginer d'autres types de clivage, allant du monde à la famille et de la famille au corps. Mais, même en tenant compte de ce retournement, on ne se laissera pas duper par l'illusion d'un parallélisme entre inconscient individuel et inconscient collectif. Le mythe n'est pas de l'ordre du délire, et il ne présuppose aucun délire ostensible ou latent chez ceux qui le racontent ou l'écoutent. Même avec toutes les réserves que nous avons formulées, le mythe chinook n'illustre pas un cas de schizophrénie ou quelque état morbide qui lui ressemble. Il ne traduit pas à sa façon un genre de désordre psychique ; il en fait, à sa façon aussi, la théorie, et se situe donc du côté du clinicien, non du malade. Il serait plus exact de dire que le cosmopolitisme des Chinook les rend particuliè-

rement aptes à penser le monde sous le mode du clivage, et à développer cette notion dans tous les domaines où elle est susceptible de s'appliquer. Contrairement au schizophrène qui subit en victime un clivage que son expérience intime projette au-dehors, la société chinook, en raison de la manière concrète dont elle s'insère dans le monde, dispose du clivage pour en faire le ressort d'une philosophie.

MYTHE ET OUBLI

Spécialiste éminent des langues indo-européennes, Émile Benveniste n'a pas dédaigné, pour stimuler sa réflexion, d'enquêter en Amérique du Nord sur des langues indiennes. C'est donc une manière de lui rendre hommage que de suivre la même démarche en sens inverse : car l'américaniste peut, lui aussi, tirer profit d'une comparaison entre l'Ancien et le Nouveau Monde. Dans ce court article, on essaiera de montrer sur un exemple, comment des thèmes mythiques empruntés à la Grèce ancienne aident à préciser certaines hypothèses que l'étude de mythes amérindiens a d'abord inspirées.

Un travail récent (1973, p. 229-231) nous avait permis d'esquisser une interprétation de la fonction tenue dans des mythes nord-américains par le motif de l'oubli. Loin de constituer un artifice assez banal pour provoquer un coup de théâtre à peu de frais, l'oubli nous apparaissait comme un défaut de communication avec soi-même, donc comme une modalité parmi d'autres d'un phénomène en lequel nous étions porté à reconnaître une véritable catégorie de la pensée mythique. Selon cette hypothèse, en effet, l'*oubli* formerait système avec le *malentendu*, défini comme défaut de communication avec autrui, et avec l'*indiscrétion*, définie comme excès de communication, aussi avec autrui. La preuve en était fournie par l'alternance ou le cumul de ces motifs dans les variantes d'un même mythe. M'étant enquis auprès de M. Jean-Pierre Vernant de textes grecs d'origine mythologique où l'oubli jouerait un rôle, il a bien voulu m'en signaler trois, tirés, l'un de Plutarque, les deux autres de Pindare. Après examen, il semble qu'ils corroborent cette interprétation.

Dans les *Questions grecques* (28), Plutarque se propose d'expliquer pourquoi à Ténédos, île de la mer Égée, l'entrée du temple de Ténès était défendue aux joueurs de flûte, et pourquoi on interdisait d'y prononcer le nom d'Achille. Un joueur de flûte du nom de Molpos, raconte-t-il, avait soutenu d'un faux témoignage la seconde épouse du roi Kyknos, père de Ténès, lorsque celle-ci, pour se venger de son beau-fils qui repoussait ses avances, l'accusa de l'avoir violée. Ensuite de quoi, Ténès fut chassé du royaume. Sa sœur le suivit dans l'exil. Or, Thétis, mère d'Achille, avait, de son côté, recommandé à celui-ci de ne jamais s'attaquer à Ténès, qui était le fils (ou le petit-fils) d'Apollon. Elle plaça même auprès de son fils un serviteur pour qu'en cas de besoin, il renouvelât cet avertissement. Mais Achille vit la sœur de Ténès, la désira, et lui manqua de respect. Son frère s'interposa pour la protéger, et Achille, égaré par la passion, tua son adversaire. Car le serviteur avait oublié de remplir la mission dont il était chargé. Pausanias (X, xiv) et Diodore (V, 1) rapportent la même histoire en termes un peu différents.

Tenons-nous en au récit de Plutarque. Il enchaîne deux séquences qui s'achèvent de façon parallèle : à la fin de l'une, le héros est exilé, donc socialement éliminé ; il l'est physiquement, par la mort, à la fin de l'autre. Or, la responsabilité de cette fin incombe dans les deux cas à un subalterne, qui se rend coupable soit d'en dire trop, soit de n'en pas dire assez. En portant un faux témoignage, Molpos pèche par excès de communication avec autrui, acte comparable à l'indiscrétion. En oubliant sa mission au moment critique, le serviteur d'Achille pèche, lui, par défaut de communication avec soi-même. Ce sont donc bien, comme en Amérique, deux modalités d'une pathologie de la communication qui sont ici rapprochées.

Plus complexe apparaît l'histoire racontée par Pindare dans la VII^e Olympique. Télépôle, fils d'Héraklès, tua dans un accès de colère (involontairement, selon Apollodore) Licymnios, qui était le demi-frère de son aïeule Alcène. Le coupable alla interroger l'oracle d'Hélios. Le dieu lui ordonna de mettre la voile vers Rhodes et d'y sacrifier sur l'autel d'Athéna. Cependant, « parfois s'avance le nuage de l'oubli et il dérobe à l'esprit la voie droite » (v. 45-48) : les Rhodiens oublient

d'emporter le feu en montant à l'autel ; c'est l'origine de la coutume, particulière à Rhodes, du sacrifice sans feu.

Remontant en arrière, Pindare rappelle alors que, quand eut lieu le partage du monde entre les dieux, on oublia Hélios. Celui-ci revendiqua Rhodes, non encore émergée du fond des eaux, et Zeus lui accorda l'île où Hélios s'unit à la déesse du lieu. Trois oublis se succèdent donc dans ce récit : celui de Tlépolème qui, l'esprit troublé (« Le trouble de l'esprit égare même le sage », v. 31-32), « s'oublie », comme nous disons, en commettant une agression sur la personne d'un parent ; celui des Rhodiens au moment d'accomplir le sacrifice ; celui, enfin, de Zeus, présidant au tirage au sort des terres entre les dieux.

Or, la IV^e Pythique associe intimement le même motif à un autre, et de façon d'autant plus intéressante qu'il s'agit ici et là de l'origine d'une souveraineté territoriale. Aux Argonautes, Médée avait annoncé qu'un dieu sorti de la mer remettrait à Euphamos, fils de Poséidon, une motte de terre qui assurerait à ses descendants la souveraineté sur la Libye. Pendant la traversée, les serviteurs chargés de veiller sur le précieux cadeau oublièrent la consigne et le jetèrent à l'eau. La prise de possession de la Libye se trouva retardée de treize générations, et elle intervint seulement, ajoute la V^e Pythique, après que Battos eut reçu de l'oracle la promesse de le guérir du bégaiement dont il était affligé (la langue déliée par la peur, dit Pausanias, *l.c.*, X, xv, en rencontrant un lion sur son chemin). Ainsi, le même événement se trouve deux fois retardé : d'abord par un oubli ; ensuite par un trouble d'élocution ; soit, dans le premier cas, un défaut de communication avec soi-même et, dans le second, un défaut de communication avec autrui. Bornons-nous à noter au passage qu'en Amérique du Nord, deux tribus voisines, les Tsimshian et les Kwakiutl, donnent pour ressort dramatique à un mythe (celui dit de l'Aveugle et du Plongeon), l'une l'oubli, et l'autre le malentendu (Boas, 1916, p. 246-250 ; 1910, p. 447) que nous avons respectivement définis de la même façon.

Les exemples grecs renforcent donc l'hypothèse selon laquelle l'oubli prendrait place, dans un même champ sémantique, aux côtés de l'indiscrétion et du malentendu, tout en s'opposant à chacun sous des rapports différents. Est-il pos-

sible d'aller plus loin et de reconnaître un caractère commun aux mythes où le motif de l'oubli intervient de façon particulière ? Pour y parvenir, il faut d'abord considérer certains mythes américains.

Les Indiens Hidatsa, qui vivaient sur le cours supérieur du Missouri et appartenaient, avec les Mandan et les Arikara, aux tribus des Plaines dites « villageoises », rendaient compte de leur origine au moyen de deux mythes distincts. Selon le premier, deux démiurges créèrent la terre et firent émerger les humains du monde souterrain. Après que se furent diversifiées les tribus et les langues, il advint en un certain lieu qu'une femme « offrit à boire » (probablement un euphémisme) à son jeune beau-frère. Celui-ci jugea l'offre inconvenante et la déclina. Furieuse d'être repoussée, la femme accusa son beau-frère d'avoir voulu la violer, et, sous prétexte de l'emmener à la guerre, le mari abusé abandonna son cadet dans une île. Les dieux se mirent de la partie, prenant fait et cause pour l'un ou l'autre frère. Les protecteurs du cadet eurent finalement le dessus et détruisirent, par une conflagration, le frère marié et presque tous les habitants du village. Les survivants se séparèrent. Ceux qui partirent vers le nord devinrent les Crow-Hidatsa ; ceux qui allèrent vers le sud les Awaxawî, dont un déluge, qui suivit ces événements, provoqua la migration vers le Missouri où ils rencontrèrent plus tard un autre groupe hidatsa, les Awatixa. Quant aux Crow-Hidatsa proprement dits, ils revinrent vers le sud où ils se scindèrent, donnant naissance aux deux tribus respectivement connues sous ces noms (Bowers, p. 298-300).

L'autre mythe fait provenir les Hidatsa du ciel, qu'ils abandonnèrent, dit-on, pour suivre un des leurs, Corps-Brûlé, descendu sur la terre à la recherche des bisons qui avaient déserté le monde d'en haut. Les nouveaux arrivés s'installèrent dans treize cabanes, chacune à l'origine d'un clan ; les esprits de la terre échouèrent à détruire la petite colonie. Dans un village habité par des occupants antérieurs du monde terrestre vivait une jolie fille. Corps-Brûlé la courtisa, elle le rebuta ; il se mit en rage et la tua. Le démiurge Coyote, allié aux ancêtres des Hidatsa, prévint Corps-Brûlé que le peuple de sa victime voudrait se venger et, qu'en conséquence de son crime (puisque, comme Tlépolème, il s'était lui aussi

« oublié »), son esprit allait souvent s'égarer. Ses ennemis profiteraient de ces moments d'inattention pour le tuer, lui et les siens.

C'est ce qui se passe en effet. A plusieurs reprises, le village est attaqué ; Corps-Brûlé vole au combat, mais il oublie en route ses raisons de se hâter. Une autre fois, une belette croise sa route et il s'oublie à la poursuivre. Le village est détruit et tous ses habitants périssent, sauf Coyote et la sœur du héros que le démiurge a pris soin de cacher. Celle-ci, qui était enceinte, succomba à l'attaque d'un ogre auquel elle avait oublié de fermer la porte, malgré la recommandation reçue. Les jumeaux qu'elle portait survécurent et rencontrèrent toutes sortes d'aventures au cours desquelles ils faillirent mourir, aussi en raison d'un oubli qui constitue un motif récurrent de ce second mythe (Beckwith, p. 22-52).

En revanche, il est totalement absent du premier. Y a-t-il d'autres différences entre eux ? Sans doute, si l'on remarque que le premier mythe, qui donne aux Hidatsa une origine chthonienne, se consacre presque entièrement à relater des migrations, des fusions et des séparations de groupes qui ont une réalité historique. En fait, ces migrations sont celles provoquées par les attaques des Ojibwa des bois, armés par les colons français du Canada, et en conséquence desquelles les ancêtres communs des Crow et des Hidatsa durent se réfugier dans les plaines. L'archéologie confirme ces mouvements de populations. L'arrivée des Awatixa sur le Missouri, la séparation ultérieure des Crow-Hidatsa en deux tribus, sont aussi des faits historiquement attestés (cf. Lévi-Strauss 1973, p. 281-300).

Mais, si le premier mythe renvoie à une histoire vieille de moins de trois siècles, le second offre un caractère différent. Chacun de ses épisodes prétend fonder un rituel. En dépit de leur parallélisme, et de la façon manifeste dont plusieurs de leurs épisodes respectifs se reflètent ou se transforment, les deux mythes remplissent des fonctions distinctes. Le premier met une suite d'événements historiques en structure, le second jette les bases d'un calendrier cérémoniel, donc d'un ordre sériel. En effet, selon les informateurs, les cérémonies sont comparables à des nœuds sur une cordelette : « chacune est indépendante des autres, comme chaque nœud est indépen-

dant des autres nœuds, mais en même temps, un lien, une relation existe entre elles, de la même façon que les nœuds qui se suivent sur la cordelette dans un ordre déterminé » (Bowers, p. 294, p. 303-304).

Dans ces conditions, il est frappant que le motif de l'oubli soit récurrent dans le second mythe, alors qu'il manque totalement à l'autre. Car, dans les mythes grecs aussi, le motif de l'oubli sert à fonder des interdictions ou des prescriptions rituelles : défense faite aux joueurs de flûte de pénétrer dans le temple de Ténès, et aux visiteurs d'y prononcer le nom d'Achille ; origine du sacrifice sans feu à Rhodes, et des droits souverains, sanctionnés par les rites, sur un territoire consacré à une divinité.

Le mythe des Argonautes vient compléter l'interprétation. Envisagé sous l'angle paradigmatique, il fait évoluer un groupe de personnages, comparables, *mutatis mutandis*, à ceux que l'américaniste appelle des « transformateurs » : ceux qui remettent les choses en ordre. Or, pourquoi ne le sont-elles pas au début ? Selon le mythe grec, pour deux raisons : soit une fidélité excessive aux vœux prononcés (exposition d'Hésione par son père Laomédon ; châtement injuste des deux fils de Cléopâtre, parce que leur père a trop prêté foi aux calomnies d'une marâtre) ; soit un manquement à la parole donnée (refus de la récompense promise aux dieux bâtisseurs des murs de Troie ; refus du même Laomédon de restituer à Héraklès Hésione et les chevaux que celui-ci avait confiés à sa garde ; oubli par Jason de ses vœux conjugaux). Donc, dans un cas, l'envers d'un oubli (puisqu'il eût mieux valu oublier ce que, dans un élan de passion, on s'était ou on avait promis de faire) ; et, dans le second cas, une variante de l'oubli sous forme, cette fois, volontaire. En revanche, les Argonautes réussissent dans leur entreprise parce qu'ils font aux dieux des vœux modérés, et qu'ils les observent avec ponctualité.

Or, quand on lit ce récit de bout en bout, sa chaîne syntagmatique semble tout entière conçue pour rendre compte de l'origine de lieux-dits, qui se suivent dans l'espace de façon comparable aux célébrations rituelles pendant l'année. Car les rites fixent les étapes du calendrier, comme les lieux-dits celles d'un itinéraire. Ils meublent les uns l'étendue, les autres la durée.

De ces brèves considérations, deux enseignements se dégagent. D'abord, rien ne serait plus faux que de rapprocher jusqu'à les confondre mythologie et rituel, comme ont encore tendance à le faire certains ethnologues anglo-saxons. Les exemples que nous avons empruntés aux Hidatsa montrent qu'une variante d'un mythe, appelée à fonder un système rituel, obéit à d'autres contraintes qu'une variante voisine, sans rapport direct avec lui.

En second lieu, si le motif de l'oubli, tel qu'il apparaît dans les mythes, signale un défaut de communication avec soi-même, et si, dans des sociétés et à des époques très différentes, ce motif sert surtout à fonder des pratiques rituelles, il en résulte que la fonction propre du rituel est bien, comme nous le suggérions naguère (1971, p. 597-603) de préserver la continuité du vécu. Car c'est bien cette continuité que vient briser l'oubli dans l'ordre mental : nous le reconnaissons nous-mêmes en parlant de « trous de mémoire ». Et souvent, en Amérique et ailleurs, les mythes le reconnaissent aussi à leur façon quand ils font résulter l'oubli d'un faux-pas : le héros perd la mémoire en trébuchant, parce qu'il a mis le pied dans une dépression de terrain qui est une discontinuité d'ordre physique (Thompson, 1956 : J 2671 et D 2004.5). Battos, quant à lui, bégaye, c'est-à-dire qu'il trébuche en parlant.

On aura sans doute remarqué que, pour introduire les motifs de l'oubli, du malentendu et de l'indiscrétion, les mythes grecs et les mythes américains recourent volontiers aux mêmes thèmes : celui de la marâtre ou de la belle-sœur séductrice, et celui de la sœur séduite. Or, nous avons été indépendamment amené à ranger le premier sous la rubrique de la pathologie de l'alliance matrimoniale (1967, p. 257-260), forme sociologique de la communication. De même, toute menace sur sa sœur compromet les chances que peut avoir un homme d'entrer en communication avec d'autres groupes, puisque la prohibition de l'inceste et la règle d'exogamie la destinent à être directement ou indirectement échangée. Il n'est donc pas surprenant que ces deux thèmes interviennent dans des ensembles mythologiques où se trouve précisément mis en cause, par excès ou par défaut, le bon usage de la communication.

Mais nous avons vu aussi que les affinités entre mythes

grecs et mythes américains s'étendent jusqu'aux métaphores. Ce qui confirmerait, s'il en était besoin, que même dans un cas qui exclut tout rapprochement géographique ou historique, le répertoire où la pensée mythique va puiser ses thèmes et ses motifs a des ressources limitées.

OUVRAGES CITÉS

APOLLONIOS DE RHODES :

1882 *Argonautica, etc.*, Leipzig, Teubner.

BECKWITH, M. W. :

1938 « Mandan-Hidatsa myths and ceremonies », *Memoirs of the American Folklore Society*, Vol. XXXII, New York, J. J. Augustin.

BOAS, F. :

1910 « Kwakiutl tales », *Columbia University Contributions to Anthropology*, Vol. II, New York-Leyden, Columbia Univ. Press, E. J. Brill.

1916 « Tsimshian mythology », *31st Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, D.C., Smithsonian Institution.

BOWERS, A. W. :

1965 « Hidatsa social and ceremonial organization », *Bulletin 194, Bureau of American Ethnology*, Washington, D.C., Smithsonian Institution.

DIODORÉ DE SICILE :

1780 *Histoire universelle* (trad. Terrasson), 6 vol., Amsterdam, D. J. Changuion.

LÉVI-STRAUSS, C. :

1967 *Mythologiques II. Du Miel aux cendres*, Paris, Plon.

1971 *Mythologiques IV. L'Homme nu*, Paris, Plon.

1973 *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon.

PAUSANIAS :

- 1913 *Description of Greece, translated... by J. G. Fraser*, 6 vol.,
Londres, McMillan and Co.

PINDARE :

- 1922-1923 *Texte établi et traduit par Aimé Puech*, 4 vol., Paris,
Les Belles Lettres.

PLUTARQUE :

- 1584 *Les Œuvres mêlées de —* (trad. Amyot), 2 vol., Paris.

THOMPSON, St. :

- 1956 *Motif-Index of Folk Literature*, New enlarged and revised
edition, 6 vol., Copenhagen, Rosenkilde and Bagger.

PYTHAGORE EN AMÉRIQUE

Il s'agira ici de la place particulière que des peuples éloignés dans le temps et l'espace font aux graines de telle ou telle plante de l'ancienne famille des Légumineuses, sous-famille des Papilionacées.

Des travaux récents de M. Marcel Detienne (1970 : 141-162 ; 1972 : 96-100, 110-114) dressent le bilan des controverses auxquelles, depuis l'antiquité, ont donné lieu les traditions pythagoriciennes, dont cet auteur offre à son tour une brillante interprétation. Toutefois, l'ethnologue ne peut manquer d'être attentif à la récurrence de mêmes croyances et de mêmes rites, non seulement dans le monde antique en dehors de l'école de Pythagore, mais aussi, de façon plus générale, dans l'Ancien Monde et, je voudrais le montrer ici, dans le Nouveau. Pour le comparatiste, les opinions professées par les Pythagoriciens au sujet des fèves constituent donc un exemple particulier d'idées et de pratiques vraisemblablement antérieures, et dont la distribution géographique apparaît bien plus vaste qu'un examen limité au monde antique ne pourrait le suggérer. Ce n'est pas tout ; car, même dans le monde antique, les fèves firent l'objet de croyances diamétralement opposées.

En Grèce, à part les Pythagoriciens, les traditions orphiques et les rites d'Eleusis proscrivaient les fèves ; selon divers témoignages au premier rang desquels figure celui de Plutarque, cette proscription était de règle pour quiconque voulait mener une vie pure. En dehors de la Grèce, les prêtres égyptiens s'interdisaient, au dire d'Hérodote, de consommer et même de regarder les fèves ; à Rome, le Flamen Dialis ne

pouvait manger ce légume ni prononcer son nom. Mais, toujours dans le monde antique, il y avait aussi des occasions où l'usage des fèves était impérieusement prescrit. On mangeait en Attique des fèves bouillies pendant la fête des Pyanepsies ; les Romains offraient des fèves à des divinités diverses, ainsi qu'aux morts lors des Parentalia, des Feralia et des Lemuria. Selon Pline (XVIII, XII) ils mettaient des fèves comme porte-bonheur parmi les objets vendus à l'encan.

Si les Pythagoriciens tenaient les fèves en exécution, on connaît donc des circonstances où des vues inverses prévalaient. Que cette attitude positive envers les fèves fût même la plus fréquente ressort d'un commentaire de Pline (*l.c.*). Après avoir rappelé la thèse selon laquelle les Pythagoriciens prohibaient les fèves parce qu'elles servent de séjour aux âmes des défunts, il ajoute (je cite d'après une traduction ancienne) « que, pour cette cause, on mange ordinairement les fèves à des obsèques et funérailles des trépassés », ce qui explique pourquoi, continue-t-il, « les anciens en parlaient fort religieusement et avec grande cérémonie : car jamais ils ne nommaient les blés qu'ils ne nommassent quant et quant la fève, pour porter bon encontre : à cause de quoi ils l'appelaient Refrina [*refriva*] pour ce qu'on en faisait souvent mention. » Étymologie peut-être douteuse ; mais, du bref tour d'horizon qui précède, il résulte que la prohibition pythagoricienne constitue un aspect parmi d'autres de l'attitude des anciens envers les fèves. On ne saurait expliquer cette attitude en considérant seulement son côté négatif. Pour rendre une interprétation plausible, il faudrait qu'un principe unique permit de comprendre pourquoi les fèves inspirèrent, selon les cas, l'horreur ou le respect ; pourquoi leur consommation fut tantôt interdite et tantôt recommandée ; pourquoi, en un mot, dans un sens ou dans l'autre, les fèves eurent, aux yeux des anciens, le caractère d'un terme fortement marqué.

On trouve en Amérique comme un écho de ces croyances, bien qu'elles n'y concernent pas la fève, plante eurasiatique, peut-être d'origine africaine, absente dans le Nouveau Monde.

Les Pawnee, Indiens du haut Missouri, racontent dans leur

version d'un mythe très répandu en Amérique du Nord, analogue à celui d'Orphée et d'Eurydice, qu'après avoir arraché sa jeune femme au monde des morts, le héros s'arrêta chez une protectrice surnaturelle déjà visitée à l'aller. Elle lui donna des haricots rouges qu'il devrait, dit-elle, faire manger aux gens de son village « afin que ceux-ci obtiennent le pouvoir de communiquer avec les esprits des morts ». Selon une variante, ces mêmes haricots serviront, au contraire, à jeter des sorts contre les vivants (Dorsey. 1906 : 413, 537).

Sans doute ne s'agit-il pas ici de haricots communs, mais d'une autre espèce de la même famille : *Sophora secundiflora* ou *speciosa*, qui, dans plusieurs tribus nord-américaines dont les Pawnee, faisaient l'objet d'un culte auquel se vouaient des confréries d'où proviennent les mythes précités. On buvait rituellement une infusion ou décoction préparée avec ces graines qui ont des propriétés narcotiques et hallucinogènes ; on les portait aussi sur soi comme talisman. Il est cependant remarquable que, de son côté, le folklore européen mette en connexion des Papilionacées plus ordinaires et le monde surnaturel : *Chi manga facili, caga diavoli*, dit un proverbe italien cité par Chamfort (*Maximes et pensées*, 561) ; connexion que les propriétés physiologiques reconnues aux haricots par la sagesse populaire n'imposaient nullement¹.

Après avoir lu la première version de ce texte, le professeur Yoshida Teigo, de l'Université de Tôkyô, a bien voulu me communiquer, par lettres du 10 août et du 30 décembre 1980, des informations très précieuses et dont je le remercie. Dans plusieurs régions du Japon, écrit-il, on éparpille des grains de soja rôtis dans la maison pour éloigner les démons, non seulement, comme il est bien connu, lors de la fête du Setsubun, célébrée avant l'arrivée du printemps (Chamberlain 1902 : 159), mais aussi fin décembre ou début janvier ; ainsi

1. Dans sa très riche monographie sur l'ethnobotanique des Navajo, Elmore ne mentionne pas la présence ou l'emploi de *Sophora secundiflora*, mais seulement (1944 : 58) de *Sophora sericea* que consommeraient les moutons. Et pourtant, les Navajo appellent d'une expression traduite en anglais *bean shooting* l'acte consistant à loger magiquement dans le corps d'un ennemi des particules de charbon, de matières précieuses ou d'os, pour le rendre malade ou le faire mourir (Haile 1981 : 22).

dans le nord de Kyûshû où les pêcheurs recueillent ces grains et les lancent dans la mer pour calmer la tempête. Ailleurs, on les mangeait pendant l'orage pour éviter la foudre, ou on les jetait aux carrefours afin de barrer la route au malheur. Même les haricots communs font l'objet de croyances qui ressemblent à celles dont les Anciens entouraient les fèves, et les Indiens d'Amérique les grains de *Sophora*. La soupe de haricots rouges mélangés avec du riz, prohibée en début d'année, était prescrite à certaines dates ou en certaines occasions : accouchements, déménagements, mises en bière, ou jadis, comme offrande aux loups et à la divinité de la variole... On avalait ou on lançait des haricots rouges crus pour se protéger des refroidissements ou pour éloigner les lapins des champs.

Bien que son fondement puisse différer ici et là, il apparaît donc que l'Ancien et le Nouveau Monde attribuaient une vertu mystique à divers représentants de la famille des Papilionacées : ce qui autorise à rapprocher les rites japonais et amérindiens, consistant à lancer de telles graines, du rite latin des Lemuria. Chaque père de famille, des fèves noires plein la bouche, parcourait sa maison en les crachant derrière soi ; « il croit que l'ombre les ramasse et, invisible, le suit (...) et il la conjure de quitter son toit » (Ovide, *Fastes*, V, 436 sq.). Dans les trois cas que nous avons envisagés, les graines de Papilionacées jouent un rôle pour établir ou pour interrompre la communication avec l'au-delà. On élargira même le paradigme si, à côté des Papilionacées, on fait une place aux plantes de la famille des Fumariacées, genre *Dicentra*, que les Indiens Onondaga croyaient être la nourriture des morts et appelaient « maïs des esprits » (Beauchamp, 1898 : 199). Ces plantes sauvages, cousines du Cœur-de-Marie de nos jardins (*Dicentra spectabilis*), ont pour fruit une gousse oblongue remplie de graines qui s'ouvre en deux jusqu'à la base quand elle est mûre, et qui ressemble donc au haricot¹.

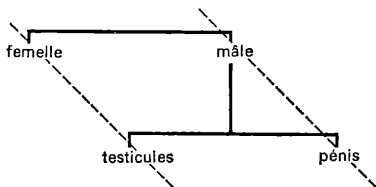
Les représentations mythiques des Indiens américains

1. Certains s'étonneront que je n'aie pas parlé du favisme. Mais c'est l'extrême diversité des genres et espèces concernés par ces croyances, qui retire toute pertinence à un phénomène d'extension systématique et géographique si limitée.

aident-elles à comprendre le rôle d'intermédiaire entre les vivants et les morts, que ces Indiens assignent à des graines de la famille ou de l'apparence du haricot ? En Amérique, le haricot forme souvent avec le maïs une paire sexuée, mais il arrive que, d'une tribu à l'autre, les sexes respectivement attribués aux deux plantes s'inversent. Pour les Iroquois, le maïs était mâle, et le haricot femelle. Ils plantaient le haricot tout près du maïs quand celui-ci était haut d'environ quinze centimètres, et ils les laissaient croître ensemble ; la tige rigide du maïs servait de tuteur, celle du haricot s'y enroulait. En revanche, la courge allonge sa tige à ras de terre et semble fuir le plant de maïs le plus proche. C'est pourquoi, dit le mythe, Maïs épousa Demoiselle Haricot de préférence à sa rivale (Beauchamp, *l.c.* : 196-197).

Mais les Tutelo de langue siouan, bien qu'ils vécussent en contact avec les Iroquois (et peut-être pour cette raison, d'ailleurs) avaient pris le parti inverse : ils faisaient le maïs femelle et le haricot mâle, parce que, disaient-ils, « les hommes dépendent des femmes comme le plant de haricot s'accroche au maïs » (Speck, 1942 : 120). Le symbolisme iroquois réapparaît au Mexique et au Guatemala, où les Indiens plantent souvent maïs et haricot dans le même trou (Pennington, 1969 : 59 ; Vogt, 1969 : 54). Tant chez les Chorti du Guatemala qu'au Mexique, dans la région de Mitla, l'esprit du maïs est mâle, celui du haricot femelle (Wisdom, 1940 : 402 ; Parsons, 1936 : 324-329). On ne saurait affirmer que les Indiens américains qui attribuent le sexe féminin au haricot se représentent, comme certains peuples de la Nouvelle Guinée (Berndt, 1962 : 41, n. 8), la terre mère à l'image d'une gousse produisant beaucoup de graines : les mythes du Nouveau Monde sur l'origine des plantes cultivées font naître celles-ci de différentes parties du corps d'un être parfois féminin, mais parfois aussi masculin. Pour se limiter à quelques exemples, le maïs serait issu des seins, d'une cuisse, de l'estomac ou du vagin d'une femme, selon les Iroquois et les Hurons, les Creek, les Cherokee ; et les haricots de ses membres antérieurs (les doigts, disent les Iroquois), de son autre cuisse, de ses aisselles. Au contraire, les Kaingang du Brésil méridional optent pour un être mâle : son pénis devint le maïs, ses testicules les haricots, sa tête une courge (Ploetz-Métraux, 1930 : 212).

Ce dernier système de correspondances en évoque deux autres : l'un qui lui ressemble, l'autre qui, en apparence, le contredit. Dans les rites de fécondation de l'Inde ancienne, un grain d'orge symbolise le pénis, deux haricots les testicules (Indradeva, 1973 : 37) ; mais, dans la mythologie japonaise, le soja et autres haricots sortirent des organes génitaux de la déesse Ukemochi (Aston, 1896 : I, 33). De telles divergences, dont il serait facile de produire d'autres exemples, pourraient être surmontées si l'on admettait que, dans les parties sexuelles de l'homme, le pénis, congru à la tige rigide du maïs ou des céréales, est relativement plus « mâle » que les testicules. L'opposition, fréquente en Amérique, du maïs mâle et des haricots femelles découlerait donc d'une relation d'équivalence implicite aux termes de laquelle, sous le rapport de la sexualité, le principe mâle est au principe femelle comme, sous le rapport de la masculinité, le pénis est aux testicules :



Dans sa correspondance précitée, le prof. Yoshida Teigo note que le mot japonais *mame*, qui s'applique à diverses graines de Papilionacées, désigne aussi familièrement le clitoris. Or, cet organe, partie la plus « mâle » du sexe féminin, occupe une position symétrique avec celle que nous proposons de reconnaître aux testicules dans l'appareil masculin.

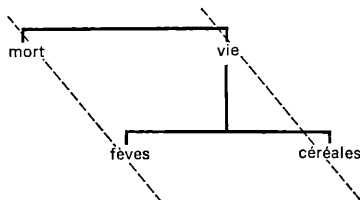
Mais c'est surtout de Nouvelle Guinée que proviennent des indications propres à étayer l'hypothèse. Plusieurs peuples de cette région voient dans le fruit du cocotier et celui de l'aréquier une paire sexuée, mais dont chaque terme est lui-même ambivalent, à ceci près qu'une ambivalence diachronique chez les Orokaiva (chaque plante, dotée à l'origine d'un

sexe, acquit ultérieurement le sexe opposé), apparaît synchronique chez les Tangu. Cependant, et en dépit de l'éloignement géographique des deux groupes, pour l'un et l'autre les noix de coco symbolisent à la fois les seins de femme et les testicules (Schwimmer, 1973 : 169 ; Burrige, 1969 : 390). Quant aux noix d'arec, d'abord mâles puis femelles selon les Orokaiva (Schwimmer, *l.c.* : 168-170), elles symbolisent simultanément, pour les Tangu, les testicules et les jeunes filles en âge de procréer (Burrige, *l.c.* : 251, 306). De telles indications suggèrent donc bien que les testicules, partie la moins ostensiblement mâle de l'organe mâle, occupent, dans les représentations mythiques de plusieurs régions du monde, une position ambiguë entre des catégories opposées.

Ces considérations ramènent à la Grèce, et aux débats qui se poursuivent depuis l'antiquité sur les prohibitions alimentaires des Pythagoriciens. Diogène Laërce (VIII, 34) rapporte qu'Aristote envisageait, comme une explication possible parmi plusieurs autres, la ressemblance des fèves avec les testicules. Aulu Gelle va plus loin : « *Kúamou* hoc testiculos significare dicunt » (IV, XI) écrit-il en niant que la prohibition attribuée à Pythagore et énoncée par Empédocle fût d'ordre alimentaire ; il invoque le témoignage d'Aristoxène pour établir que Pythagore faisait des fèves un de ses plats préférés (bel exemple, soit dit en passant, de l'ambivalence des fèves, ici concentrée dans la personne du fondateur). Un auteur contemporain glose le nom grec de ce légume : « *Kúamoi*, fèves (...) œufs, réceptacle de graines, de génération », et il le rattache au verbe *kueîn* dont le sens est « enfler, être enceinte » (Onians 1954 : 112) : étonnante convergence de vues entre les anciens Grecs et les Tangu...

Si l'on osait avancer que, comme nous en avons fait l'hypothèse pour l'Amérique et pu le vérifier pour la Nouvelle Guinée, les testicules sont reconnus, de façon assez générale, comme terme médiateur entre des catégories sexuelles opposées, il apparaîtrait moins étrange que dans le registre alimentaire correspondant à la catégorie de la vie, les fèves, symbole des testicules, fussent elles aussi — à la différence des céréales — relativement plus proches de la catégorie opposée,

c'est-à-dire celle de la mort. Entre les deux formalismes, on observe en effet une nette homologie :



D'où, peut-être, la position ambiguë des fèves entre la vie et la mort, sur laquelle a si fortement insisté M. Detienne (1970 : 153) et qui, dans la même culture ou dans des cultures différentes, les prédispose à recevoir selon les cas une connotation positive ou négative, comme intermédiaires chargés tantôt d'ouvrir la communication entre les deux mondes, tantôt, au contraire, de l'interrompre.

Ajoutons que la même ambiguïté se manifeste sur le plan culinaire. Les fèves — que les Romains croyaient être la plus ancienne plante cultivée — sont consommables crues quand elles sont jeunes ; sinon, seulement cuites à l'eau ou même d'abord mises à tremper. Hérodote (II, 37) prend soin de distinguer les deux modes de consommation en soulignant que les prêtres égyptiens « ne croquent pas les fèves ni ne les mangent bouillies ». En revanche, il se pourrait que la plus ancienne préparation des céréales eût consisté à faire éclater les grains au feu à la façon du *pop corn* (Braidwood, 1953 : 515-526). A l'opposé des céréales qu'un rôtissage rapide suffit à rendre consommables, les légumineuses, oscillant entre les catégories du cru et du bouilli (qui est aussi, je l'ai montré ailleurs, celle du pourri), se situeraient ainsi du côté de la nature et de la mort¹.

1. Il se pourrait, d'ailleurs, que dans les considérations qui précèdent, nous n'ayons fait que frôler un vaste ensemble de correspondances symboliques dont la présence latente, peut-être universelle,

Il est vrai que dans le rite japonais cité plus haut, chaque père de famille jette à la volée des grains de soja rôtis. On nous a confirmé sur place que cette préparation ne relève pas de la cuisine courante. Il serait donc tentant de supposer qu'ainsi apprêtés, des haricots destinés aux habitants de l'au-delà (que l'ancienne mythologie japonaise décrit comme un monde pourri), par contraste avec leur ordinaire, exercent sur eux plus d'attrait.

Le professeur Yoshida Teigo (*l.c.*) signale l'existence aux îles Amami (Préfecture de Kagoshima, entre Kyûshû et Okinawa) d'un rite chamanique pendant lequel on jette des grains de soja rôtis à l'intérieur et à l'extérieur d'une maison endeuillée, d'abord pour évoquer l'âme du défunt, ensuite pour la renvoyer dans l'autre monde sans risque de retour : de même, dit-on, que les grains rôtis ne germeront plus, de même l'âme du mort ne pourra renaître. La chamane frappe ensuite les épaules des parents avec une petite gerbe de Graminacées (susuki : *Miscanthus sinensis* Anders.) afin que leur âme ne cède pas à sa tendance naturelle qui serait de suivre l'âme du défunt, et qu'elle reste solidement attachée au corps.

Ces observations offrent un double intérêt. Dans une région du monde sans lien avec la tradition gréco-romaine, elles attestent la même position ambiguë d'une Légumineuse entre la vie et la mort, ainsi que son rôle médiateur, dans les deux sens, entre ces pôles. En second lieu, le rite des îles Amami illustre la même opposition entre Légumineuse et Graminacée qu'à propos des céréales, des considérations d'un tout autre ordre nous avaient conduit à postuler. Mais pourquoi le susuki, plante sans usage alimentaire, et non, par exemple, le riz ? Dans les rites, le susuki tient souvent lieu de signifiant du riz (Berthier-Caillet, 1981 : 215, 331, 337). Il se pourrait aussi que l'opposition entre Légumineuse et Graminée se doublât ici d'une autre, entre plante cultivée et plante sauvage. Car, si le soja joue des rôles multiples dans la cuisine japonaise, le susuki est, par excellence, une plante de la lande

se manifesterait çà et là par des transformations observables ; ainsi celle des croyances pythagoriciennes dans les croyances inverses des anciens Taoïstes qui proscrivaient les céréales et n'avaient pas de préjugé contre la viande.

(Cobbi, 1978 : 14) et il envahit avec une vitalité prodigieuse les terrains laissés ou retombés en friche.

N'oublions pas, toutefois, que ces réflexions nous furent inspirées par des faits américains, et qu'on ne peut verser ceux-ci au dossier que sous réserve. Plusieurs de leurs aspects restent obscurs ; ainsi, la nature animée prêtée aux grains de *Sophora* (il fallait percer de trous l'étui de cuir dans lequel on les serrait pour les porter comme talismans, car ils mourraient s'ils ne pouvaient respirer ; Howard 1965 : 123), leur relation au monde animal, particulièrement aux chevaux... Dans le même esprit, on notera qu'aux îles Amami, les grains de soja rôtis éparpillés dans la maison et tout autour sont censés aider l'âme du défunt à revenir, parce qu'elle n'a pas de jambes (Yoshida, *l.c.*). Le *Samguk yusa*, ouvrage coréen du XIII^e siècle mais qui contient beaucoup d'éléments archaïques, raconte (1972 : 334) qu'un magicien transforma des haricots respectivement blancs et noirs en guerriers, pour qu'ils combattent et mettent en fuite le démon qui tourmentait une princesse. Et la contribution américaine restera incertaine tant qu'on n'aura pas élucidé le problème que posent ces frises de personnages coureurs, mi-humains, mi-haricots, parfois représentés dans la céramique mochica (Hissink, 1951 ; Kutscher, 1951 ; Friedberg et Hocquenghem, 1977 ; Hocquenghem, 1979). Pour le moment, et malgré les efforts des exégètes, ils gardent encore leur mystère.

OUVRAGES CITÉS

ASTON, W. G. :

- 1896 *Nihongi, Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697* translated (...) by —. (Transactions and Proceedings of the Japan Society, London, Supplement I) 2 vol. London, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co. Ltd.

AULU-GELLE :

- 1549 *Auli Gellii luculentissimi scriptoris, Noctes atticae*. Coloniae Martinus.

BEAUCHAMP, W. M. :

- 1898 « Indian Corn Stories and Customs », *Journal of American Folk-Lore* XI, 42.

BERNDT, R. M. :

- 1962 *Excess and Restraint*. University of Chicago Press.

BERTHIER-CAILLET, L. (sous la direction de) :

- 1981 *Fêtes et rites des 4 saisons au Japon*, Publications orientalistes de France.

BRAIDWOOD, R. J., et al. :

- 1953 « Symposium : Did Man Once Live by Beer Alone ? » *American Anthropologist*, 55, 4, p. 515-526.

BURRIDGE, K. :

- 1969 *Tangu Traditions*, Oxford, Clarendon Press.

CHAMBERLAIN, B. H. :

- 1902 *Things Japanese*, London, John Murray.

COBBI, J. :

- 1978 *Le Végétal dans la vie japonaise*, Publications orientalistes de France.

DETIENNE, M. :

- 1970 « La Cuisine de Pythagore », *Archives de Sociologie des Religions*, n° 29, p. 141-162.
1972 *Les Jardins d'Adonis*, Paris, Éd. Gallimard.

DIUGENIUS LAERTIUS :

- 1878 *Vitae philosophorum*, Paris.

DORSEY, G. A. :

- 1906 *The Pawnee. Mythology (Part I)*, Washington, D.C., Carnegie Institution of Washington.

ELMORE, Francis H. :

- 1944 *Ethnobotany of the Navajo* (The University of New Mexico, Bulletin, Monograph Series, Number 7), The University of New Mexico Press.

FRIEDBERG, C. et A. M. HOCQUENGHEM :

- 1977 « Des haricots hallucinogènes ? », *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, XXIV/1.

HAILE, Father Berard, O. F. M. :

- 1981 *Upward Moving and Emergence Way* (American Tribal Religions, Volume seven), University of Nebraska Press, Lincoln and London.

HERODOTE :

- 1946-1948 *Histoires*, texte et traduction. Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres ».

HISSINK, K. :

- 1951 « Motive der Mochica-Keramik », *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* V, 3, p. 115-135. Bamberg, Bamberges Verlagshaus, Meisenbach & Co.

HOCQUENGHEM, A. M. :

- 1979 « Le Jeu et l'iconographie mochica », *Baessler-Archiv, Neue Folge*, Band XXVII.

HOWARD, J. A. :

- 1957 « The Mescal Bean Cult of the Central and Southern Plains », *American Anthropologist*, 59, 1, p. 75-87.
1965 *The Ponca Tribe* (Bureau of American Ethnology, Bulletin 195, Smithsonian Institution), Washington D.C.

KUTSCHER, C. :

- 1951 « Ritual Races among Early Chimu » in *The Civilization of Ancient America. Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanists*, Chicago.

INDRADEVA, SHRIRAMA :

- 1973 « La Genèse de la civilisation indienne à travers les Gṛhya-Sūtra », *Diogenes*, 84, Paris, Gallimard, p. 28-43.

ONIANS, R. B. :

- 1953 *The Origins of European Thought*, 2nd ed., Cambridge Univ. Press.

OVIDE :

- 1838 *Fastes* in : *Œuvres complètes avec la traduction en français publiées sous la direction de M. Nisard*, Paris, J.-J. Dubochet et C^{ie}.

PARSONS, E. C. :

- 1936 *Milla: Town of the Souls*, Univ. of Chicago Press.

PENNINGTON, C. W.

- 1969 *The Tepehuan of Chihuahua. Their Material Culture.* Salt Lake City, Univ. of Utah Press.

PLINE, C. :

- 1584 *L'Histoire du monde (...) mis en françois par Antoine du Pinet*, 2 vol., 3^e ed., Lyon, Antoine Tardif.

PLOETZ, H. and A. MÉTRAUX :

- 1930 *La Civilisation matérielle et la vie religieuse des Indiens Zú du Brésil méridional et oriental* (Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán, I, 1, p: 107-238).

PLUTARQUE :

- 1584 *La Demande des choses romaines* in : *Œuvres morales, traduites du grec en français* [par Jacques Amyot], 2 vol., Paris, Guillaume de la Nouë.

Samguk yusa. Legends and History of the Three Kingdoms of Ancient

- 1972 *Corea. Written by Ilyon, translated by Ha Tae-Hung, Grafton K. Mintz*, Seoul, Yonsei University Press.

SCHWIMMER, E. :

- 1973 *Exchange in the Social Structure of the Orokaiva*, London, C. Hurst and Co.

SPECK, F. G. :

- 1942 *The Tutelo Spirit Adoption Ceremony*, Harrisburg, Pennsylvania Historical Commission.

VOGT, E. S. :

- 1969 *Zinacantan. A Maya Community in the Highlands of Chiapas.* Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press.

WISDOM, Ch. :

- 1940 *The Chorti Indians of Guatemala*, Univ. of Chicago Press.

YOSHIDA, T. :

- 1980 (Communications personnelles).

UNE PRÉFIGURATION ANATOMIQUE DE LA GÉMELLITÉ

Dans la philosophie naturelle des peuples africains auxquels Germaine Dieterlen a consacré son œuvre, la notion de gémellité tient une grande place. Il ne paraîtra donc pas inapproprié, pour rendre hommage à notre collègue, d'examiner brièvement un thème que des mythes, provenant d'une tout autre région du monde, associent de manière imprévue à cette notion.

Le P. de Arriaga, qui fut missionnaire au Pérou à la fin du xvi^e siècle, relate dans un ouvrage publié en 1621 (p. 183) une curieuse observation faite à l'occasion d'une tournée. Quand il gelait dans un certain canton, on convoquait ceux des habitants qui étaient nés par les pieds ou qui avaient un bec-de-lièvre (*los que tienen partidos los labios*), et les jumeaux. Les prêtres les accusaient d'être responsables de la froidure, pour avoir consommé du sel et des piments. Ils leur ordonnaient de faire pénitence, c'est-à-dire de jeûner, d'observer la continence sexuelle et de confesser leurs péchés.

Un peu partout dans le monde et notamment en Amérique, le lien entre jumeaux et désordres météorologiques est attesté de façon positive ou négative : les jumeaux ont le pouvoir d'attirer le froid ou la pluie ou, au contraire, de les dissiper. Il y aurait beaucoup à dire sur cette association que nous ne pouvons discuter dans les limites d'un court article. Celle entre gémellité et présentation par les pieds a été soulignée par N. Belmont ; nous y reviendrons plus loin. Mais c'est la troisième relation que nous voudrions surtout examiner : quelles raisons pouvaient avoir les anciens Péruviens pour

assimiler les personnes affligées d'un bec-de-lièvre aux jumeaux ? Aucun auteur, à notre connaissance, ne s'est posé la question : pas même Frazer qui, pourtant (I : 266-267) fait un copieux usage du texte d'Arriaga. D'ailleurs, il est probable que les anciens mythographes se seraient satisfaits d'une réponse sommaire, mettant la gémellité et le bec-de-lièvre dans le même sac au titre d'anomalies congénitales. Nous sommes devenus plus exigeants, et voulons que nos interprétations rendent compte du contenu des thèmes mythiques ou rituels autant que de leur forme : sans doute parce que nous avons appris que ces deux aspects ne sont pas réellement distincts.

Comme il arrive souvent dans le Nouveau Monde, ce sont des mythes du nord-ouest de l'Amérique du Nord qui donneront la clé d'un problème posé par des faits sud-américains. Mais, pour rassurer le lecteur rendu inquiet par l'éloignement géographique des sources que nous allons comparer, précisons tout de suite que les mythes en question ont une diffusion pan-américaine : ils existent aussi en Amérique du Sud, et même au Pérou. L'intérêt des versions nord-américaines tient au fait qu'elles mentionnent de manière explicite le thème du bec-de-lièvre, absent de celles provenant de l'hémisphère sud où nous venons de voir qu'en revanche, ce thème apparaît sur le plan du rituel au lieu du mythe.

Aussi bien les anciens Tupinamba de la côte méridionale du Brésil que les Péruviens de la province de Huarochiri (Avila, ch. 2) connaissaient un mythe relatif à une jeune fille ou femme qu'un personnage misérable, d'aspect difforme, féconda par trahison. Dans la version la plus complète, recueillie au Brésil par André Thevet (p. 913-920), cette femme donna naissance à des jumeaux, fils, l'un de son époux le demiurge, l'autre du décepteur. En raison de ces origines différentes, les frères ou leurs doublets sont marqués par des caractères antithétiques : l'un invulnérable, l'autre vulnérable ; et le récit assigne aux uns et aux autres des fonctions distinctes : protecteurs des Indiens ou des Blancs ; parmi les Indiens, des Tupinamba ou de leurs ennemis, et préposés qui à l'abondance, qui à la disette.

Le même mythe se retrouve en Amérique du Nord, principalement dans le nord-ouest où il offre une distribution par-

ticulièrément dense et continue, allant approximativement des Klikitat, dans l'État d'Oregon au sud, jusqu'aux Carrier et Chilcotin, en Colombie britannique au nord. Nous avons étudié ce groupe ailleurs (1969, 1971b). Il suffira de signaler ici que, par rapport aux leçons sud-américaines, celles provenant de l'aire canadienne offrent deux variations. Tantôt — par exemple chez les Kutenai de la région des Rocheuses (Boas, 1918, p. 119) — une seule fécondation entraîne la naissance de jumeaux qui deviennent plus tard le soleil et la lune. Tantôt, comme chez les Thompson et les Okanagan qui sont des Salish du Plateau, le mythe met en scène deux sœurs rendues grosses par la ruse de personnages distincts appelés respectivement Coyote (ou Mouette) et Lynx. Elles donnent chacune naissance à un fils que seule l'analogie des circonstances qui ont présidé à leur naissance rend jumeaux (Teit, 1898, p. 36-40 ; 1912, p. 213-217 — Hill-Tout, 1911, p. 154-158).

Nous allons voir que ces dernières versions sont, pour nous, les plus intéressantes. Or, elles affaiblissent à l'extrême la gémellité des héros, qui sont ici des cousins entre la naissance desquels n'existe qu'un frappant parallélisme : tous deux furent conçus grâce à un subterfuge. Encore faut-il remarquer que la ruse du père n'est pas la même dans les deux cas : métonymique pour Coyote qui, en guise de repas, fait ingérer son sperme séché (partie du coït) à la jeune fille ; et métaphorique pour Lynx, qui féconde l'autre sœur avec une goutte d'urine ou de salive (sperme figuratif) qu'il fait ou laisse involontairement tomber dans la bouche ou sur le ventre de celle-ci.

En transformant les versions sud-américaines, celles qu'on vient de considérer restent pourtant fidèles à la même intention. Nulle part, en effet, les deux héros ne sont vraiment jumeaux, puisque nés de pères distincts et même dotés de caractères opposés qui continueront à marquer leurs descendance respectives. Des enfants crus jumeaux ne le sont donc pas ; ou s'ils le sont comme dans la version kutenai à laquelle nous avons fait allusion, des destins différents accompliront, si l'on peut dire, leur dé-gémination : à l'issue d'un concours auquel toutes sortes d'animaux prennent part, ils obtiendront de devenir l'un le soleil, jugé satisfaisant quand il *réchauffe* pendant le *jour*, l'autre la lune, jugée satisfaisante

quand elle *éclaire* pendant la *nuît*. Cette allégorie cosmologique correspond à d'autres. Bien qu'apparemment jumeaux, les dioscures tupinamba possèdent, on l'a vu, des natures et des fonctions diamétralement opposées. Il en est de même, chez les Salish et leurs voisins, pour Coyote, Lynx ou leurs fils : inventeurs l'un des coupe-feu, l'autre de l'étuve, associés qui à la chaleur, qui à la froidure, et maîtres respectifs du vent ou du brouillard... Une version nez-percé du même mythe (Phinney, p. 465-488) prétend expliquer l'origine des mariages mal assortis : en somme, pourquoi tous les conjoints ne sont pas « jumeaux ». Un mythe attesté chez les Flathead et les Sanpoil (Hoffman, p. 34-40 ; Ray, p. 142-145) dont on pourrait montrer qu'il appartient au même groupe, raconte, de façon significative dans la version flathead, comment le Lynx et le Puma qui, à l'origine des temps, appartenaient à des espèces jumelles (respectivement *Lynx canadensis* et *Lynx rufus*) accédèrent à des genres différents, l'un en perdant sa queue, l'autre en en gagnant une.

Dans ces conditions, il est instructif que les versions salish du Plateau — dont nous avons souligné qu'elles affaiblissent à l'extrême le motif de la gémellité, en remplaçant des jumeaux, vrais ou supposés tels, par des cousins ayant des origines analogues — réintroduisent ce motif de manière indirecte et en lui donnant une expression rudimentaire. Après avoir quitté sa sœur, que sa mésaventure oblige à épouser Coyote, l'aînée va chercher refuge chez sa grand-mère la Moufflonne ou la Chèvre de montagne. Celle-ci pressent sa venue et envoie Lièvre au-devant d'elle avec du ravitaillement. Lièvre se cache sous un arbre tombé en travers de la piste, qui fait trébucher la jeune fille : il aperçoit ses parties intimes et se moque de leur aspect. Furieuse, elle le frappe avec son bâton et lui fend le museau : d'où le bec-de-lièvre qu'ont depuis les Léporidés. Autrement dit, elle amorce sur le corps de l'animal une fission qui, si elle était menée jusqu'à son terme, le dédoublerait et le transformerait en jumeaux.

En effet, comment, dans cette région du monde, explique-t-on l'origine des jumeaux ? Selon les Havasupai, qui vivent dans l'Arizona (Spier, 1928, p. 301), par le fait que la femme enceinte, couchée sur un flanc, s'est retournée brusquement,

divisant ainsi le « fluide » dont sa matrice est pleine en deux parties. Dans un mythe iroquois du groupe Seneca, une naissance gémellaire est rapprochée du pouvoir, prêté au père, de diviser suivant le plan sagittal son corps en deux moitiés (Curtin-Hewitt, p. 551). Aussi bien en Amérique du Sud qu'en Amérique du Nord, on rencontre la croyance selon laquelle « la femme enceinte doit éviter de dormir couchée sur le dos ; sinon, les fluides sexuels pourraient se diviser et former des jumeaux ». C'est ce que, dans le Brésil central, disent les Bororo (Crocker *n.d.* : II, 14-15) et, plus près de l'aire de nos mythes, les Twana, groupe salish de Puget Sound (Elmendorf, p. 421-422). Les Twana prohibent aussi à la femme enceinte la viande de cervidé, parce que les animaux de cette famille ont le sabot fendu. D'interprétation moins certaine apparaît, en l'état actuel de nos connaissances, la croyance des Lummi, proches des Twana, pour qui l'enfant né d'une femme ayant consommé une truite pendant sa grossesse serait affligé d'un bec-de-lièvre (Stern, p. 13). Dans *l'Homme nu* (cf. *index* sous « jumeaux ») nous avons introduit et discuté une série de mythes provenant du nord-ouest des États-Unis où des jumeaux sont, alternativement, « collés en un » et restitués à leur dualité première, quand une flèche tirée en l'air retombe et fend le corps apparemment unique qu'ils étaient devenus après que leur grand-mère les eut soudés. Les Bella Coola, groupe salish isolé, croient qu'une femme qui mangerait du saumon rôti à même la broche donnerait naissance à des jumeaux (Gunther, p. 171). Or, si les jumeaux résultent d'un enfant, d'un embryon ou d'un animal refendus ou en voie de l'être, des mythes attestent qu'un Léporidé et un être humain ayant un bec-de-lièvre sont eux-mêmes des pourfendeurs. Des contes nez-percé relatent comment Lapin¹ réussit à garder une des épouses du Tonnerre qu'il avait ravie : en fendait en deux la nuée chargée d'orage dont celui-ci le menaçait (Boas, 1917, p. 177-178) ou, selon une autre version, en cachant la femme entre ses cuisses, ces membres jumeaux (Spinden, p. 154-155). De leur côté, les Kwakiutl

1. En dépit de leur dénomination populaire, les rongeurs dits en Amérique du Nord *Jack Rabbit* et *Snowshoe Rabbit* sont des Lièvres (genre *Lepus*). Les Lapins américains appartiennent aux genres *Romerolagus* et *Sylvilagus* (ainsi le *Cottontail Rabbit*).

(Curtis, vol. X, p. 295) racontent l'histoire d'une fillette détestée parce qu'elle a un bec-de-lièvre. Pourtant, quand une ogresse la ravit avec ses compagnons d'âge qui l'excluaient de leurs jeux, c'est elle qui réussit à libérer toutes les petites victimes, en fendant avec un coquillage tranchant la paroi de la hotte où la géante avait entassé ses captifs. Elle était au fond et put s'échapper la première : par les pieds, donc ; de même que le lièvre de nos mythes qui, blotti au milieu du sentier en dessous du vagin de l'héroïne vers lequel il lève les yeux (entre les jambes de la femme, alors que le conte nez-percé déjà cité fait se blottir la femme entre ses cuisses), se trouve, par rapport à elle, dans la même position que si elle eût accouché de lui par les pieds.

Dans une version provenant des Kutenai, voisins des Thompson et des Okanagon (Reichard, p. 170), Lapin va à la rencontre de la jeune fille et n'accepte de la guider jusque chez sa grand-mère (qui est ici une grenouille) qu'après qu'elle a bien voulu l'appeler son mari. Cette variante vient donc à l'appui des intéressantes considérations de N. Belmont (p. 139-147) qui montre pourquoi la pensée traditionnelle peut assimiler la présentation par les pieds à un coït inversé : l'enfant ainsi né sort du corps de la mère dans la même position où le pénis l'avait pénétré. Un conte des Micmac, qui sont des Algonkin orientaux, établit de son côté une relation de symétrie entre le bec-de-lièvre et la pénétration : le Lapin acquit son museau fendu en essayant d'imiter le Pic qui creusait l'écorce à coups de bec pour extraire des larves ; mais au lieu que son nez pénètre dans l'arbre, c'est l'arbre qui lui pénètre le nez (Speck, p. 65). A des jumeaux implicitement conçus comme des divisés, un mythe polynésien oppose, de son côté, un « anti-jumeau » qu'il décrit de ce fait comme un diviseur : Semoana, dont le nom signifie « le mauvais-né », voulant prendre ses jumeaux de vitesse, s'échappa du corps de sa mère par la tête de celle-ci et la fendit en deux (Firth, 1961, p. 30-31).

Si, chez les humains qui en sont affligés, et chez les rongeurs qui lui ont parfois donné son nom, le bec-de-lièvre constitue une gémellité embryonnaire, plusieurs problèmes s'éclairent. On comprend d'abord pourquoi les anciens Péruviens mettaient sur le même pied les jumeaux et les personnes atteintes

de cette infirmité. Ajoutons qu'au témoignage d'Arriaga, les indigènes croyaient qu'un des jumeaux est fils de l'éclair — sans doute parce que celui-ci a le pouvoir de fendre — et que, de nos jours, les Canelo de la Montaña péruvienne et équadorienne visités par Karsten (p. 219 sq.) attribuaient à un démon la paternité du jumeau né en second ; ils le mettaient à mort pour cette raison. Aujourd'hui encore, la croyance existe au Mexique que la partie de lèvres manquante à la personne affligée d'un bec-de-lièvre fut mangée par l'éclipse. En Californie, les jumeaux maîtres du tonnerre seraient issus d'un enfant né posthume, élevé par une chienne et dédoublé sur sa demande selon le plan médian vertical (Gayton-Newman, p. 48-50).

Arriaga (p. 58) relate qu'après la conquête, les indigènes adoptèrent la coutume — contre laquelle lutta l'Église — de toujours nommer Santiago celui des jumeaux censé être fils de l'éclair. A cet égard, il faut noter que, chez les Pueblo orientaux, le personnage de Santiago apparaît dans une fête en même temps qu'un autre appelé Bocaiyanyi ou Poshayani avec lequel il forme paire (White, p. 263). En effet, Poshayani est le champion des Indiens contre les Blancs, et son association avec un personnage emprunté à l'hagiographie chrétienne semble restituer les fonctions antithétiques dévolues par les anciens Tupinamba à leurs dioscures en série : Sumé et l'ancêtre des non-Indiens ; Tamendoaré, ancêtre des Tupinamba et Aricouté, ancêtre de leurs ennemis ; enfin le fils invulnérable de Mairé Ata et son faux jumeau vulnérable, fils de Sarigoys.

En second lieu et surtout, l'assimilation du bec-de-lièvre à une gémellité virtuelle permettrait de résoudre un problème qui a beaucoup embarrassé les mythographes américains : pourquoi les Ojibwa et d'autres groupes algonkin ont-ils choisi le Lièvre comme personnage suprême de leur panthéon ? On a avancé plusieurs explications : fécondité de l'espèce, sa valeur alimentaire, sa vitesse... Elles ne sont guère convaincantes. A la lumière des considérations qui précèdent, il paraît plus tentant d'invoquer, chez le plus grand représentant de la famille, cette particularité anatomique des Léporidés qui permet de voir en eux des jumeaux en puissance, et même déjà mis en chantier.

Or, le lièvre Nanabozho est le survivant de jumeaux, parfois même de quadruplés (Dixon, p. 6 ; Fisher, p. 230-232, 238-240). Cette profusion d'enfants dans le sein de leur mère implique, pour la pensée indigène, une grave conséquence : même s'ils ne sont que deux, les enfants ne manqueront pas de se disputer l'honneur de naître en premier, et, pour y parvenir, l'un d'eux n'hésitera pas, comme dans le mythe de Tikopia déjà cité, à s'ouvrir une issue plus courte que celle ménagée par la nature. Au moins pour l'Amérique, ce trait explique, croyons-nous, pourquoi les présentations par les pieds sont assimilées aux naissances gémellaires. En vérité, la même interdiction faite à la femme enceinte de se coucher sur le dos la préserve, chez les Twana de Puget Sound, de donner naissance à des jumeaux, et en Arizona (*supra*, p. 280), chez les Indiens du groupe yuma, d'accoucher d'un enfant par les pieds (Spier, 1933, p. 310). Dans les deux cas et pour des raisons différentes, ces occurrences présagent un accouchement meurtrier ou, en mettant les choses au mieux, une naissance héroïque. Cette ambiguïté fait comprendre pourquoi certaines tribus tuaient les enfants nés jumeaux ou accouchés par les pieds ; tandis que les Indiens du Pérou visités par Arriaga (p. 16, 30, 56-57) ressentaient à leur égard une horreur sacrée, et vénéraient leurs momies si ces êtres d'exception, qu'ils appelaient respectivement Chuchus et Chacpa, avaient péri en bas âge.

Il est de fait que le ou les frères de Nanabozho, trop impatients de naître, crèvent le corps de leur mère et qu'elle en meurt. *Cet accouchement contre nature*, qui tient une place centrale dans la mythologie algonkin, chez les Salish se transforme sur deux axes en un *coût contre culture*, dans des récits où Lièvre tue sa grand-mère en copulant avec elle. Entre ces formes extrêmes d'un même motif, celui du Lièvre, caché sur le sentier et voyant par-dessous la vulve de sa « sœur », illustrerait un point d'équilibre : tout à la fois *coût* métaphorique et contre culture, parce qu'incestueux ; et accouchement non moins métaphorique, mais contre nature, puisque les positions respectives des deux protagonistes sont les mêmes que si l'un eût accouché de l'autre par les pieds.

En relatant la mort de la mère, les mythes algonkin prennent

soin d'innocenter Nanabozho du crime. Sa grand-mère le recueille sous la forme d'un caillot de sang échappé du cadavre et qui se change peu après en lièvre, animal dont le museau fendu concentre en lui l'essence de la gémellité. Dans la série des médiateurs américains telle que nous l'avons esquissée dans un article déjà ancien (republié dans *Anthropologie structurale*, chap. XI, p. 251), le Grand Lièvre se situerait donc à mi-chemin entre les dioscures et le décepteur. D'où son caractère ambigu et même contradictoire sur lequel ont épilogué les commentateurs (cf. Fisher, p. 230) : tantôt sage ordonnateur de l'univers, tantôt personnage grotesque qui va de mésaventure en mésaventure. Cette dualité ferait partie de sa nature, si celle-ci contenait en germe une paire homogène de médiateurs entée, pour ainsi dire, sur un personnage de stature plus modeste et que les hasards de sa naissance mettent du côté du désordre.

Sans avoir lu la première version (1978) de ce texte, M. P. Carroll m'a accusé d'ignorer que le Lièvre est aussi une personnification du décepteur ; l'ayant lu par la suite, il a déclaré « n'avoir rien à changer à son article » parce que, selon lui, mon argumentation serait « complètement différente » de celle que j'avais présentée dans mon analyse antérieure des figures du décepteur en Amérique du Nord (Carroll, 1981, 1982).

On voit par ce qui précède que mon critique se trompe doublement. J'ai traité le problème du Lièvre et, loin de recourir à des arguments différents, je n'ai fait que reprendre et compléter sur un point la typologie des figures du ou des médiateurs, proposée dans *Anthropologie structurale*, en montrant pourquoi et comment le Lièvre y trouve naturellement sa place : entre les dioscures et le décepteur proprement dit.

Ces spéculations s'appliquent-elles seulement à l'Amérique ? Trouveraient-elles ailleurs un champ où s'étendre et s'approfondir ? Il existe au moins un parallèle asiatique : selon un mythe gilyak, c'est un conseil présidé par le Lièvre et l'Écureuil, rassemblant les rares survivants du déluge, qui décréta que les naissances gémellaires seraient désormais contre nature (Black, 1973, p. 54). La position d'importance attribuée à ces deux rongeurs pourrait s'expliquer du fait que, dotés l'un et l'autre d'un bec-de-lièvre, ils ont failli, chacun

pour son compte, être des jumeaux ; mais ils ne le sont pas entre eux. La gémellité se trouverait ainsi doublement récusée : en puissance, et en acte. Mais c'est surtout dans les mythologies africaines, où la notion de gémellité joue un grand rôle, qu'on aimerait savoir si le motif du bec-de-lièvre apparaît, et s'il reçoit un traitement comparable. Or, il semble que ce soit bien le cas.

Notons d'abord qu'en Afrique, comme en Amérique, on voit dans les jumeaux le produit d'une division. Au Dahomey, un des signes de la géomancie — le huitième — est appelé *Aklān-Meji*, « chef des jumeaux ». Maupoil (1943, p. 493) note, à la suite de ses informateurs, l'homophonie entre ce nom et le verbe fon *klā*, « séparer ». Un proverbe contenant ce verbe dit, en effet : « La conception fait les jumeaux, et pourtant ils se séparent [pour naître] ». Une légende explique pourquoi les singes sont restés à moitié hommes (et donc, en ce sens, leurs jumeaux) : « Tous se mirent à crier Klā we ! C'est Klā [le fautif] ! » C'est pourquoi les jumeaux ne peuvent manger du singe, « car le singe personnifie les jumeaux de la forêt » (*id.*, p. 497, 499).

Or, en Afrique aussi, le bec-de-lièvre peut signifier cette nature duelle qui pousse une classe d'êtres ou un individu unique vers la gémellité. Selon le mythe d'origine des Nupe, Tsoede, fondateur du royaume, se coupa accidentellement la lèvre, raison pour laquelle on donne à tous les enfants nés avec un bec-de-lièvre un nom dérivé du sien. Or, Tsoede a dû sa réussite au fait qu'il était à *demi* nupe, bien placé pour imposer « de force l'unité à des groupes et à des cultures hétérogènes », entreprise qui « suppose donc aussi des révoltes et des querelles » (Nadel, 1971, p. 127-128, 146), vouée à rester dans un état intermédiaire — comme est aussi le bec-de-lièvre — entre l'unité et la dualité.

On connaît en Afrique d'autres mythes dynastiques où le souverain apparaît sous l'aspect d'un personnage, « mi-parti », né de parents d'origines différentes ou lui-même nanti de deux mères, l'une biologique et l'autre sociale. D'autres considérations, dans lesquelles on n'entrera pas ici, viendraient également à l'appui de l'hypothèse que le roi africain possède une essence jumelle. Le privilège, sinon l'obligation pour le roi des Gonja d'épouser des jumelles, s'explique peut-être

de cette façon. En tout cas, et à la lumière des faits ici rassemblés, il ne paraît pas trop risqué d'établir un lien entre la gémellité et le bec-de-lièvre à soi-même infligé par le fondateur de la dynastie nupe.

OUVRAGES CITÉS

ARRIAGA, P. J. DE :

- 1920 *La Extirpacion de la idolatria en el Peru. Coleccion de Libros y Documentos referentes a la Historia del Peru*, Segunda Serie, Tomo I, Lima.

AVILA, F. DE :

- 1966 *Dioses y hombres de Huarochiri*, traduction de J. M. Arguedas, étude bibliographique de P. Duviols, Lima.

BELMONT, N. :

- 1971 *Les Signes de la naissance*, Plon, Paris.

BLACK, L. :

- 1973 « The Nivkh (Gilyak) of Sakhalin and the Lower Amur », *Arctic Anthropology*, X/1, University of Wisconsin Press.

BOAS, F. :

- 1918 « Kutenai Tales », *Bulletin of the Bureau of American Ethnology* 26, Washington, D.C.
1917 Ed. : « Folk-Tales of Salishan and Sahaptin Tribes », *Memoirs of the American Folklore Society* 11.

CARROLL, M. P. :

- 1981 « Lévi-Strauss, Freud and the trickster : a new perspective upon an old problem », *American Ethnologist*, 8/2, May 1981 : 301-313.
1982 *American Ethnologist*, 9/1, February 1982 : 193.

CROCKER, J. Chr. :

The Stench of Death: Structure and Process in Bororo Shamanism, n.d. (dactylogramme).

CURTIN, J. et J. N. B. HEWITT :

- 1918 « Seneca Fiction, Legends, and Myths », *32nd Annual Report of the Bureau of American Ethnology (1910-1911)*, Washington, D.C.

CURTIS, E. S. :

- 1970 *The North American Indian*, 20 vol., New York, 1907-1930, N. ed., New York.

DIXON, R. B. :

- 1909 « Mythology of the Central and Eastern Algonkins », *Journal of American Folklore*, 22.

ELMENDORF, W. W. :

- 1960 « The Structure of Twana Culture », *Research Studies, Monographic Supplement 2*, Pullman.

FIRTH, R. :

- 1961 *History and Traditions of Tihopia*, London, Routledge.

FISHER, M. W. :

- 1946 « The Mythology of the Northern and Northeastern Algonkians in reference to Algonkian Mythology as a whole », in : F. Johnson, ed. : « Man in Northeastern North America », *Papers of the R. S. Peabody Foundation for Archaeology*, 3, Andover, Mass.

FRAZER, J. G. :

- 1926-1936 *The Golden Bough*, 3rd ed., 13 vol., Macmillan and Co, Londres.

GAYTON, A. H. et S. S. NEWMAN :

- 1940 « Yokuts and Western Mono Myths », *Anthropological Records* 5, Berkeley.

GUNTHER, E. :

- 1928 « A further analysis of the First Salmon Ceremony », *University of Washington Publications in Anthropology* 2.

HILL-TOU, Ch. :

- 1911 « Report on the Ethnology of the Okanak.ən of British Columbia », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 41.

HOFFMAN, W. J. :

- 1884 « Selish Myths », *Bulletin of the Essex Institute* 15, Salem, Mass.

KARSTEN, R. :

- 1935 « The Head-Hunters of Eastern Amazonas », *Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum*, t. VII, Helsingfors.

LÉVI-STRAUSS, C. :

- 1969 *Compte rendu d'enseignement 1968-1969*. Annuaire du Collège de France.
 1971 *Mythologiques IV. L'Homme nu*, Plon, Paris.
 1971 « Comment meurent les mythes », *Science et conscience de la société. Mélanges en l'honneur de Raymond Aron*, 2 vol., Calmann-Lévy, Paris. (*Anthropologie structurale* deux : 302-315).

MAUPOIL, B. :

- 1943 *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves* (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie — XLII), Paris.

NADEL, S. F. :

- 1971 *Byzance noire. Le royaume des Nupe du Nigeria (A Black Byzantium, 1942)*, Paris, François Maspero.

PHINNEY, A. :

- 1934 « Nez Percé Texts », *Columbia University Contributions to Anthropology* 25, New York.

RAY, V. F. :

- 1933 « Sanpoil Folk Tales », *Journal of American Folklore*, 46.

REICHARD, G. A. :

- 1947 « An Analysis of Coeur d'Alene Indian Myths », *Memoirs of the American Folklore Society* 41.

SPECK, F. G. :

- 1915 « Some Micmac Tales from Cape Breton Island », *Journal of American Folklore*, 28.

SPIER, L. :

- 1928 « Havasupai Ethnography », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 29, part 3, New York.
 1933 *Yuman Tribes of the Gila River*, University of Chicago Press.

SPINDEN, H. :

- 1908 « Myths of the Nez Percé Indians », *Journal of American Folklore* 21.

STERN, B. J. :

- 1934 « The Lummi Indians of Western Washington », *Columbia Contributions to Anthropology* 17, New York.

TEIT, J. A. :

- 1898 « Traditions of the Thompson Indians », *Memoirs of the American Folklore Society* 6.
1912 « Mythology of the Thompson Indians », *Memoirs of the American Museum of Natural History* 12, Leiden-New York.

THEVET, A. :

- 1575 *La Cosmographie universelle*, Paris.

WHITE, L. A. :

- 1942 « The Pueblo of Santa Ana, New Mexico », *Memoir Series of the American Anthropological Association* 60, *American Anthropologist*, 44, n° 4, Part 2.

POST-SCRIPTUM

Ce livre était déjà sur épreuves quand le Prof. R. T. Zuidema a bien voulu me signaler un article qui m'avait échappé : T. PLATT, « Symétries en miroir. Le concept de Yanantin chez les Macha de Bolivie », *Annales*, 33^e année, N°s 5-6, sept.-déc. 1978, paru la même année que la première version de ce chapitre. L'auteur y consigne une observation récente qui confirme très directement l'interprétation ci-dessus présentée du lien entre gémellité et bec-de-lièvre : « On dit aussi que si une femme enceinte est effrayée par le tonnerre et les éclairs, l'enfant dans son ventre se divise. On m'a raconté que les jumeaux naissent quelquefois avec les lèvres fendues verticalement par le milieu : on l'attribue également à la peur causée par le tonnerre et les éclairs. » (p. 1097).

UNE PETITE ÉNIGME MYTHICO-LITTÉRAIRE

« La poésie est le lieu des points équidistants entre le pur sensible et le pur intelligible — dans le champ du langage. »

P. VALÉRY, *Cahiers*, éd. de la Pléiade, II : 1130.

Le poème d'Apollinaire « Les Colchiques » (Bibliothèque de la Pléiade, 1965, p. 60) est trop connu pour que j'en reproduise le texte. Ce n'est d'ailleurs pas l'ensemble, dont M. Jean-Claude Coquet a fait une analyse très pénétrante (*Sémiotique littéraire*, Mame, Paris, 1972, ch. 6), mais un détail resté énigmatique pour les commentateurs que je veux considérer ici. Pourquoi le poète, aux vers 10-11, appose-t-il aux colchiques, en manière d'épithète, l'expression « mères filles de leurs filles » ?

Dans son étude, M. Jean-Claude Coquet se contente d'affirmer que « le tour est bien connu en français », et il cite à l'appui La Fontaine qui emploie quelque part l'expression « fils de ses œuvres », métaphore d'inspiration moralisante qui ne peut être la forme première de cette figure de pensées, et dont on ne voit pas pourquoi, ni surtout comment on l'aurait étendue à des êtres inanimés.

Il est vrai que les devanciers de M. Coquet ont proposé pour leur part des interprétations désarmantes : « Mères de familles si outrageusement fardées qu'on les prendrait pour les filles de leurs filles », dit R. Faurisson (mais la fleur du Colchique offre une coloration discrète et délicate) ; tandis

que M.-J. Durry associe les générations florales à la venue des enfants qui, selon elle, « sont la fleur de l'humanité »... Plus près de la solution, R. Lefèvre envisage « une allusion possible à quelque particularité botanique des colchiques », mais il s'en éloigne aussitôt en ajoutant que « les ouvrages modernes de botanique ne permettent pas de l'éclairer » (cf. sur ces auteurs Coquet, *l.c.*, p. 127). On doute qu'il y soit allé voir, et surtout qu'il ait consulté des ouvrages plus anciens, souvent mieux attentifs que les modernes aux aspects sensibles des choses. Car le Colchique, « genre difficile et confus au point de vue botanique » (L. H. Bailey, *The Standard Cyclopedia of Horticulture*, Macmillan, New York, 1943, I, p. 824), possède au moins trois caractéristiques — certaines communes, d'ailleurs, avec d'autres plantes — qui, chacune à sa façon, éclairent non seulement le sens de l'expression d'Apollinaire, mais les raisons profondes qui ont pu le pousser à l'introduire dans un contexte déterminé.

Aussi appelé Veillote « parce que sa floraison a lieu à l'époque où commencent les longues veillées » (*Grand Dictionnaire universel du XIX^e siècle (...) par M. Pierre Larousse*), le Colchique produit, en effet, de longues fleurs qui sortent rapidement de terre et s'épanouissent à l'automne. Ces fleurs portent seulement des étamines ; l'ovaire, lui, est placé sur le flanc du bulbe, à dix ou vingt centimètres sous terre. Pour accomplir la fécondation, le pollen voyage à l'intérieur du périanthe qui se continue, vers le bas, en tube creux formant une tige cinq ou six fois plus longue que le limbe, donc sur une distance de plusieurs dizaines de centimètres.

A cette particularité, une autre s'ajoute : « L'ovaire reste enfoui sous terre sur le côté du bulbe jusqu'au printemps. A cette époque, il apparaît à fleur de terre, se développe et se soulève au-dessus du sol et donne à maturité, c'est-à-dire en juin, un fruit capsulaire à trois loges. » (E. Perrot, *Plantes médicinales de France*, 4 vol., P.U.F., Paris, 1947 ; tome 3, fiche 67.)

Enfin, c'est sur un troisième aspect que — mettant encore bulbe au féminin selon l'usage des anciens botanistes — insiste le *Dictionnaire des Sciences naturelles (...) par plusieurs professeurs du Jardin du Roi et des principales écoles de Paris* (F. G. Levrault, Strasbourg — Le Normant, Paris, 1816-1830,

tome X, 1818, art. « Colchique ») : « Ces fleurs paraissent en septembre et octobre, et ce n'est qu'au printemps suivant que se développent les feuilles (...). Tous les ans, la bulbe qui a produit les fleurs et les fruits s'épuise et est détruite après cette période, et elle est remplacée par une autre qui s'est développée à côté : de sorte que, par suite de ce renouvellement annuel des bulbes, qui se fait toujours du même côté, la plante se déplace tous les ans de l'épaisseur de sa bulbe. »

Si donc la fleur du Colchique est, à strictement parler, hermaphrodite, cet hermaphrodisme offre un caractère très spécial puisqu'un maximum de distance éloigne l'organe femelle de l'organe mâle : celui-ci est dans la fleur, toujours située au sommet ; celui-là se trouve à plusieurs centimètres sous terre, confondu à la masse du bulbe générateur, tout à la fois origine de la plante actuelle et principe de celle qui lui succédera dans le temps. Une connexion temporelle va de pair avec une séparation spatiale. Cet hermaphrodisme distendu inciterait presque à concevoir deux sexes séparés et s'unissant à distance, à l'image de l'Adam avant Ève, hermaphrodite selon certains talmudistes, formé de deux corps respectivement mâle et femelle, et accolés de telle façon que l'organe de l'un devait parcourir un trajet appréciable avant de pouvoir rejoindre et féconder l'organe de l'autre...

On a vu que, chez le Colchique, l'apparition des fleurs précède de plusieurs mois celle des feuilles puis des graines : la première se produit à l'automne, la seconde au printemps de l'année suivante. Mais il semble aussi que les graines ne jouent dans la reproduction qu'un rôle de circonstance, car elle est normalement assurée par le dédoublement du bulbe. Autrement dit, le Colchique appartient à la grande famille des clones, et l'on sait, dans ce cas, combien il peut être difficile, sinon même impossible de distinguer, entre plusieurs sujets, lesquels sont mères et lesquels sont filles. Certaines graminées forment un clone s'étendant sur plusieurs centaines de mètres et dont l'origine remonte à plus d'un millénaire. On a repéré aux États-Unis un clone de presque 50 000 trembles occupant plus de quatre-vingts hectares ; un autre, formé d'arbres de la même essence, pourrait avoir 8 000 ans. Dans de tels cas, la distinction des générations absolument ou relativement voisines perd tout son sens.

Chez *Colchicum autumnale*, par conséquent, des facteurs de confusion contrebalancent plusieurs sortes de décalages : un décalage vertical caractérise le mode de fécondation, un décalage horizontal le mode de reproduction. A ces deux décalages d'ordre spatial, un troisième se joint dans l'ordre temporel puisque la fleur d'un même plant apparaît huit ou neuf mois avant les feuilles.

Or, ce dernier trait suffirait à lui seul pour éclairer l'épithète « mères filles de leurs filles »¹. Les anciens botanistes appelaient, en effet, *Filius-ante-patrem* non seulement le Colchique, mais aussi le Tussilage, le Pétasite (*Encyclopédie Diderot-d'Alembert*, art. « Fils avant le père ») et l'Épilobe, soit parce que les fleurs ou les hampes florales paraissent avant les feuilles, soit parce que le fruit est déjà très visible avant que la fleur ne s'ouvre. Apollinaire était assez érudit pour avoir rencontré et choisi de remployer ces vieux termes. Et, comme la suite va le montrer, il avait toute raison de les mettre au féminin.



Il connaissait probablement aussi leur lointaine origine mystique, qui leur donne encore plus de saveur et les rend éminemment propres à remplir une fonction poétique. Parmi leurs plus anciens emplois, on peut citer les Pseudo-Augustin dans des textes datant, l'un du v^e ou vi^e siècle, l'autre peut-être seulement du viii^e, et qui concernent la Vierge Marie : « Le créateur a enfanté le créateur, la servante a enfanté le maître, la fille a enfanté le père : fille de sa nature divine, mère de sa nature humaine. »² D'où la formule plus tardive

1. En écrivant mon texte, j'ignorais que le rapprochement avait été déjà fait par M. Michel Deguy (« Encore une lecture des *Colchiques* ou : un poème de l'apophonie », *Poétique*, 20, 1974 : 456, n. 7) et par M^{me} Maria Vailati dans une note accompagnant la publication séparée du texte de M. J.-C. Coquet (*Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica*, Università di Urbino, prépublication n^o. 13, 1972). Je remercie M. J.-C. Coquet de m'avoir communiqué cette note qui, sur plusieurs points, devance mes propres observations.

2. *Sermo de Virginitate Mariae* (*Patrologia latina*, Supplément, II, col. 1187) ; *Sermo* 195, 3 (*ibid.*, 39, col. 2108). Par l'aimable entremise de M. Paul Vignaux, le R. P. Folliet, des « Études augustinienes », a bien voulu vérifier ces textes et me fournir leur référence précise. Je les en remercie tous les deux.

du second texte sur Marie « fille de Dieu, mère de Dieu ». On retrouve l'expression chez Chrétien de Troyes : « Puisse vous l'accorder le glorieux père qui fit de sa fille sa mère ! » (*Perceval le Gallois*, éd. Foulet, Stock, Paris, 1947, p. 195) et chez Dante.

Dans un contexte différent, mais toujours théologique, la figure est, d'ailleurs, fort ancienne : « Les Indiens védiques, note Dumézil, avaient réfléchi sur la propriété qu'a le feu (...) de se renouveler, de s'engendrer sans cesse lui-même. » Aussi le nommaient-ils Tanūnapāt, « descendant de soi-même » (*Fêtes romaines*, Gallimard, Paris, 1975, p. 66). Dans le même esprit, le Mabinogi de *Kulhwch et Olwen* mentionne Nerth fils de Kadarn, et Llawe fils de Erw, c'est-à-dire respectivement Force fils de Fort, et Sol fils de Sillon, alors que, remarque Loth, on se fût attendu au contraire (J. Loth, *Les Mabinogion du Livre rouge de Hergest*, etc., 2 vol., Fontemoing & Cie, Paris, 1913 ; Introduction).

J'ai déjà cité Chrétien de Troyes, et il semble, en effet, que le tour ait connu dans la littérature arthurienne une fortune particulière. Dans le *Parzival* de Wolfram von Eschenbach, Herzeloïde, enceinte dit de son défunt mari Gahmuret : « Moins âgée que lui et de beaucoup, je suis à la fois son épouse et sa mère. Je porte ici son corps et la semence de sa vie. » (§ 109.) Au château de la Merveille, Arnive tient à Gauvain ce discours : « Une mère met au monde un enfant : et l'enfant devient alors la mère de sa mère. C'est de l'eau que vient la glace ; mais rien ne peut empêcher que de la glace ne sorte de l'eau. Quand je pense à ma vie, il faut me souvenir que ma naissance a été joie et bonheur ; si de nouveau je connais la joie, on verra le fruit sortir du fruit auquel il avait donné naissance. » Nous revoici tout près de la botanique ! En note à ce passage, Tonnelat renvoie à Symposius, auteur, au IV^e siècle, d'un recueil d'énigmes latines plusieurs fois imité, dit-il, au Moyen Âge (E. Tonnelat, *Traduction du Parzival*, etc., 2 vol., Aubier, Paris, 1934 ; II, p. 194). Je n'ai pas consulté la source latine, mais, plus près de nous, voici Vigny disant de ses ancêtres : « Si j'écris leur histoire, ils descendent de moi » ; enfin, à preuve de la vitalité que cette figure de pensée a conservée dans la langue, je citerai un texte récent de Jean Pouillon : « La tradition marche à l'envers de l'hérédité bio-

logique mais est souvent présentée sur son modèle. Elle est en fait une filiation inversée : le fils, ici, engendre son père et c'est pourquoi il peut s'en donner plusieurs ! » (*Fétiches sans fétichisme*, Maspero, Paris, 1975, p. 160). Une latitude sémantique du même ordre, due à la réversibilité des termes, explique peut-être que dans la littérature arthurienne (déjà bien connue, peut-être, d'Apollinaire qui mit par la suite en français moderne une version tardive de *Perceval*), Parzival puisse être tantôt l'héritier du Prêtre Jean dont il prendra le nom (dans le *Titurel* d'Albrecht von Scharfenberg), tantôt (dans le *Lancelot* hollandais) son père.



Nous avons d'abord demandé à l'anatomie et à la physiologie du Colchique l'explication du qualificatif « mères filles de leurs filles » qu'Apollinaire leur applique. Cette interprétation a été corroborée par le nom identique au sexe près, *Filius-ante-patrem*, que les anciens botanistes donnaient au Colchique même et à des espèces présentant les mêmes caractères. Enfin, nous nous sommes attaché à restituer ce qu'on pourrait appeler le contexte ethnographique de ces figures de pensées ; autrement dit, les conditions historiques et idéologiques dans lesquelles elles ont pris naissance, se sont maintenues ou déplacées au sein d'une culture déterminée : il s'agit en l'occurrence de spéculations ésotériques dont l'énigme, comme genre, représente la menue monnaie, et de mystères théologiques progressivement laïcisés par la poésie savante, la littérature courtoise et le langage des naturalistes.

Mises ensemble, ces considérations aident à comprendre la raison d'être d'une épithète à laquelle on aurait pu donner valeur d'incidente. Son rôle semble être, d'abord, d'humaniser les fleurs ou, tout au moins, de les promouvoir au rang d'êtres animés, pour mieux les situer au troisième sommet d'un triangle dont les vaches et les enfants occupent déjà les deux autres. Ceux-ci, mâles (par désignation, enfant étant du genre masculin), mûriront et partiront, mais ils déploient pour le moment une activité destructrice (ils cueillent les fleurs), heurtée et bruyante, qu'évoque bien le phonétisme des vers 8-9 : *Les enfants de l'école viennent avec fracas | Vêtus de*

hoquetons et jouant de l'harmonica, comme l'a très justement noté J.-C. Coquet (*l.c.*, p. 125). Au contraire, les vaches, femelles, paissent sur le rythme lent de l'anapeste (*ibid.*, p. 118), et elles mourront bientôt à l'abattoir ou empoisonnées. Entre ces deux pentes, l'une ascendante, l'autre descendante, seuls les colchiques se perpétueront sur un plan horizontal, en donnant à ce terme une double acception, propre et figurée : au niveau du sol, sur un mode stationnaire ou presque (les plants successifs se déplaçant de l'épaisseur du bulbe), et par reproduction d'eux-mêmes à l'identique. Les colchiques figurent ainsi l'élément stable et permanent qui, de ce fait, peut donner son titre au poème.

Ce n'est pas tout. Car si le schème d'interprétation que je viens d'esquisser reconnaît aux trois termes — vaches, enfants, colchiques — une valeur symbolique, pour les deux premiers termes ce symbolisme reste vague. Rien dans le texte ne l'affirme ; on peut seulement l'inférer. Au contraire, la fonction symbolique du troisième terme est explicitement énoncée, et elle fournit même sa cellule génératrice au poème : par leur couleur, par leur mouvement quand le vent les agite, les colchiques symbolisent les yeux et les paupières de la femme aimée, lesquels empoisonnent lentement le poète ne vivant plus que pour eux. Ici, par conséquent, seuls les colchiques ont valeur pleine et entière de signe.

Or, écoutons pour finir un grand mathématicien : « Dans l'interaction "Signifié-Signifiant" il est clair qu'entraîné par le flux universel, le signifié émet, engendre le signifiant en un buissonnement ramifiant ininterrompu. Mais le signifiant réengendre le signifié, chaque fois que nous interprétons le signe. Et comme le montre l'exemple des formes biologiques, le signifiant (le descendant) peut devenir le signifié (le parent), il suffit pour cela du laps de temps d'une génération.

« C'est par ce subtil balancement entre deux morphologies, par son exigence simultanée de réversibilité et d'irréversibilité, que la dynamique du symbolisme porte en elle (et ceci sous forme locale et concentrée) toutes les contradictions de la vision scientifique du monde, et qu'elle est l'image même de la vie. » (R. Thom, *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, Coll. 10/18, U.G.E., Paris, 1974, p. 233.)



Cherchant à comprendre une locution, au premier abord bizarre, appliquée à certaines plantes, nous sommes parti des observations des botanistes pour aboutir, à travers l'histoire des idées, aux réflexions d'un spécialiste de la plus abstraite des sciences : réflexions sur certaines propriétés formelles du symbolisme ; et cela à propos d'un cas où, précisément, les plantes en question sont appelées à jouer le rôle de symbole. En elles devenues signe, les particularités concrètes qu'elles tiennent de la nature, et la fonction sémantique que le poète leur confie, peuvent donc se réunir. « Mères filles de leurs filles », les colchiques le sont aussi bien par leur nature de clone, et le décalage temporel qui existe entre leur floraison et la naissance de leurs feuilles, que par celui résultant du rôle de signifiant qu'on les appelle à remplir envers un signifié. Dans la perspective habituelle, les feuilles apparaîtraient comme le signe avant-coureur des fleurs, alors que c'est le contraire. Le décalage formel n'est pas moins instable, car, comme dit Thom, il bascule chaque fois que nous interprétons le signe. Cette instabilité ressort dans le poème : quand Apollinaire décrit le Colchique « couleur de cerne » et plus bas « couleur de tes paupières », il fait des paupières le signifiant des fleurs, qui, de signifiant des paupières, deviennent cette fois leur signifié.

Dans son analyse du poème, J.-C. Coquet (*l.c.*, p. 120) a donc raison de souligner que « les deux termes peuvent se définir l'un par l'autre », et que « nous entrons ainsi dans un univers mythique (...) seul univers où il soit possible de coordonner deux attributs appartenant à deux isotopies contradictoires ». Toutefois, la contradiction qu'il croit voir provient du choix qu'il fait, pour interpréter le texte, des catégories d'agent et de patient. Mais ces catégories ne sont pas pertinentes ; la contradiction s'évanouit quand on leur substitue celles de signifiant et signifié, puisque, nous l'avons vu, la relation entre le signifié et le signifiant a, pour une de ses propriétés essentielles, celle d'être toujours réversible.

Le petit exercice auquel nous avons convié le lecteur confirme donc que l'analyse structurale se déploie dans un

continu où l'observation empirique des plus infimes particularités du monde naturel est inséparable d'une réflexion sur les propriétés formelles inhérentes aux mécanismes de la pensée. Entre ces pôles extrêmes s'échelonnent toute une série de niveaux intermédiaires. Ainsi, la fonction « mères filles de leurs filles » des *Colchiques* apparaît comme réfractée par le prisme de l'analyse, qui exerce sur elle un pouvoir séparateur en isolant des aspects botaniques, des références théologiques et mystiques, une position structurale dans le poème, enfin une ambiguïté sémantique. Si une figure mythique, poétique ou plus généralement artistique nous émeut, c'est parce qu'elle offre à chaque niveau une signification spécifique qui reste néanmoins parallèle aux autres significations, et parce que, de façon plus ou moins obscure, nous les appréhendons toutes en même temps.

Mais quand, pour éclairer la nature du sentiment esthétique, on entreprend de les dissocier, il n'est d'autres voies que celles de l'ethnographie et de l'histoire : c'est-à-dire les manières toujours différentes dont, ici et là, les hommes ont vécu, pensé, continuent de vivre et de penser le monde dont ils sont une partie, et entre les aspects sensible et intelligible duquel, fût-ce pour pénétrer le sens d'un court poème, le recours conjugué aux sciences exactes, naturelles et humaines peut seul permettre d'entrouvrir les barrières.

DE CHRÉTIEN DE TROYES

A RICHARD WAGNER

« Tu vois, mon fils : ici, l'espace et le temps se confondent » (*Du siehst, mein Sohn, / zum Raum wird hier die Zeit*). Ces paroles, qu'au premier acte Gurnemanz adresse à Parsifal tandis que la scène se transforme sous les yeux des spectateurs, offrent sans doute la définition la plus profonde qu'on ait jamais donnée du mythe. Elles apparaissent plus vraies encore appliquées au mythe du Graal, sur l'origine historique duquel — et sur les lieux où il a pris naissance — toutes sortes d'hypothèses furent et continuent d'être avancées.

D'aucuns se sont tournés vers l'Égypte et la Grèce antiques, et retrouvent dans les récits du Graal un écho de très vieux cultes liés à la mort et à la résurrection d'un dieu. Qu'il s'agisse d'Osiris, d'Atis ou d'Adonis, ou encore du culte de Demeter, la visite au château du Graal illustrerait alors, sous forme de vestige, une initiation manquée à un rite de fertilité.

D'autres proposent une origine chrétienne qu'ils conçoivent, d'ailleurs, de façons très diverses. Sur le plan liturgique, le cortège du Graal pourrait évoquer la communion des malades, ou encore des rites byzantins : ainsi la « Grande Entrée » de l'Église grecque au cours de laquelle un prêtre blesse symboliquement le pain de l'eucharistie avec un couteau appelé « Sainte Lance ». On a aussi voulu que l'histoire du Graal symbolisât le passage de l'Ancien au Nouveau Testament ; le château enchanté figurerait le temple de Salomon, la coupe (ou la pierre) productrice de nourriture les Tables de la Loi et la manne, la lance, la verge d'Aaron. Dans une perspective chrétienne, il serait pourtant anormal que le porteur du vaisseau sacré — calice ou ciboire — fût une femme, comme

le veulent les anciens récits. Celle-ci, dit-on alors, représente de manière allégorique la Sainte Église, et la visite du héros au château du Graal évoque le retour au Paradis terrestre.

Une autre exégèse s'inspire des traditions iraniennes. Elles font état d'un personnage mythique qui résolu de livrer combat aux puissances célestes à la tête d'une troupe de démons. Blessé en retombant sur terre, il dut attendre, infirme, que son petit-fils recommence le combat, le gagne et lui rende la santé du même coup. Cette fable renvoie sans doute à une théorie des philosophes hermétiques de l'Égypte hellénistique, transmise à l'Occident par les Arabes, et selon laquelle la sagesse divine serait descendue sur terre dans un grand cratère où il suffit de se plonger pour obtenir la connaissance suprême : véritable baptême de l'intellect. Ce cratère se confondrait avec la constellation du même nom. Or, le mot du vieux français *graal* dérive du grec *crater*, peut-être par le latin *cratis* « claie », en tout cas par le bas latin *gradalis* « écuelle, jatte ». L'étymologie permet donc de faire du Graal un objet d'origine céleste auquel des vertus mystiques sont prêtées.

Enfin, il serait étonnant que la psychanalyse n'eût pas son mot à dire : elle se plaît à voir dans la lance saignante un symbole phallique, et dans le graal lui-même un symbole sexuel féminin, avec d'autant plus d'empressement que certaines versions décrivent la première reposant par la pointe dans le second.

C'est dans une autre direction qu'un accord plus général tend à se réaliser aujourd'hui. On retrouve, en effet, dans les récits du Graal de nombreux éléments qui semblent provenir de la mythologie celtique, telle que les anciennes littératures galloise et irlandaise en ont préservé des fragments. Le Graal serait un de ces récipients merveilleux : plats, corbeilles, écuelles, cornes à boire ou chaudrons, qui procurent à ceux qui s'en servent une nourriture inépuisable, parfois même l'immortalité. Les traditions irlandaises, celles du Pays de Galles rassemblées dans le recueil dit des Mabinogion, font aussi état de lances magiques et qui saignent.

Les textes dépeignent le roi du Graal comme un souverain blessé aux cuisses. Incapable de monter à cheval et de chasser, il se consacre à la pêche pour se distraire, d'où le nom qu'on lui donne de « roi pêcheur » : dans l'œuvre de Wagner, on

l'aperçoit pour la première fois en route pour se baigner dans l'eau d'un lac. Ces affinités aquatiques rapprochent Amfortas d'un être surnaturel : Bran le béni des mythes gallois, qui correspond au dieu irlandais Nuadu (dont le nom signifie précisément « pêcheur ») l'un et l'autre maîtres d'une épée merveilleuse et d'un chaudron magique. Dans les traditions celtiques, l'impuissance sexuelle ou l'indignité morale du souverain entraînent souvent la décadence de son royaume, la stérilité des humains, du bétail et des champs, c'est-à-dire des malédictions comparables à celle qui frappe le pays du Graal, « terre gaste » depuis que son roi devint infirme. Pour que cet enchantement cesse, il faut qu'un visiteur inconnu pose une ou plusieurs questions, motif déjà présent dans les traditions irlandaise ou galloise.

Cependant, la plus ancienne version connue de l'histoire du Graal ne provient pas d'Angleterre ; on la doit au poète français et champenois Chrétien de Troyes qui entreprit de la composer entre 1180 et 1190. Sa mort, survenue cette année-là ou la suivante, l'interrompit en plein travail. Or, Perceval, jeune héros de l'histoire, y est surnommé « le Gallois », et Chrétien explique qu'il s'inspira d'un livre reçu de son protecteur Philippe d'Alsace, comte de Flandres, avant que celui-ci ne parte pour la troisième croisade où il périt. A cette époque, la conquête de l'Angleterre par les Normands ne datait guère de plus d'un siècle ; et, cinquante ans à peine avant que Chrétien ne commençât son ouvrage, les princes de la maison d'Anjou, alliés des Normands par mariage, leur succédèrent à la tête du royaume et fondèrent la dynastie des Plantagenêt. Des deux côtés de la Manche, on parlait français, ou tout au moins des dialectes normands ou picards ; les poètes de cour passaient d'une rive à l'autre avec les seigneurs dont ils dépendaient. Rien d'étonnant, donc, si le livre aujourd'hui perdu qu'utilisa Chrétien de Troyes avait eu pour sujet une ou plusieurs légendes galloises, comme le suggère la nationalité qu'il prête à son héros et maints autres noms de personnes ou de lieux qu'on relève chez lui et chez ses continuateurs¹.

1. Pour la récapitulation qui précède, je me suis guidé sur le beau livre de J. FRAPPIER : *Chrétien de Troyes et le mythe du Graal*, réédité en 1972 par la Société d'édition de l'enseignement supérieur, Paris.



Il serait intéressant, mais trop long, de suivre pas à pas le récit de Chrétien ; on se contentera d'en esquisser les contours. Après divers malheurs — perte de son mari, mort au combat de ses deux premiers fils — une dame veuve s'est réfugiée dans une forêt sauvage où elle élève son dernier-né sans rien lui révéler de ses origines et du monde qui les entoure. Le naïf garçon rencontre un jour des chevaliers qu'il prend d'abord pour des êtres surnaturels, tant ils sont beaux. En dépit des pleurs de sa mère, il décide de marcher sur leurs traces, parvient après diverses péripéties à la cour du roi Arthur où une pucelle, qui n'a pas ri depuis six ans, sort de son mutisme et lui promet un grand avenir. Perceval, qui ignore jusqu'au nom qu'il porte, voudrait être fait chevalier ; on le raille de n'avoir ni épée, ni armure. Éconduit, le héros s'en va, rencontre un chevalier inconnu, le tue d'un coup de javelot, s'empare de son fournement, arrive chez le sage Gornemant de Goort qui lui donne l'hospitalité, l'instruit dans le métier des armes et l'adoube. Mais Perceval éprouve du remords d'avoir abandonné sa mère, et il part pour la retrouver.

En chemin, il secourt une châtelaine assiégée, la délivre de ses ennemis, noue avec elle de tendres liens. Toutefois, la pensée de sa mère l'obsède. Il remet à plus tard ses projets de mariage, reprend la route et pénètre dans une gorge où coule une rivière si rapide qu'il n'ose la franchir. Deux hommes en barque, dont l'un pêche à la ligne, lui expliquent comment se rendre à un château voisin. Le pêcheur l'y accueille ; c'est le roi du pays, rendu infirme par un coup de lance qui lui a transpercé les deux cuisses. Dans la grande salle du château, Perceval reçoit une épée de son hôte ; puis il voit défiler un cortège mystérieux comprenant, entre autres participants, un jeune homme tenant une lance à la pointe ensanglantée et deux demoiselles portant l'une un graal, c'est-à-dire une coupe — tout en or enrichi de pierres précieuses — l'autre un plateau d'argent. Sur le plateau, on découpe les viandes destinées aux convives, mais, à chaque service, la porteuse du graal passe sans s'arrêter et entre dans une pièce voisine. Malgré sa curiosité, Perceval n'ose demander « qui l'on en

sert ». Il se souvient que sa mère d'abord, et Gornemant ensuite, lui ont recommandé de se montrer discret en toutes circonstances et de ne pas poser de questions.

Après un repas somptueux qui se prolonge fort tard, on conduit Perceval à sa chambre. Quand il se réveille le lendemain, le château est désert. Il frappe vainement aux portes ; nul ne répond à ses appels, il doit revêtir sans aide ses habits et son armure, trouve dans la cour son cheval tout sellé, sa lance et son écu à côté. Au moment où il franchit le pont-levis, celui-ci se relève brusquement et manque de le culbuter.

Passons sur de nouvelles aventures au cours desquelles Perceval apprend d'une cousine, jusqu'alors inconnue de lui, qu'il aurait dû s'enquérir auprès du roi pêcheur et « méhaigné », c'est-à-dire infirme, de la lance qui saigne et du graal. Alors, son hôte eût été guéri, et rompu l'enchantement qui pèse sur le royaume de celui-ci. De sa cousine, le héros apprend aussi que sa mère est morte de chagrin après son départ. Cette nouvelle le bouleverse au point qu'il devine, par une sorte de révélation, son propre nom qu'il avait ignoré jusqu'à présent.

Perceval poursuit sa vie errante, livre un combat victorieux pour venger l'honneur d'une dame. Un jour que la neige recouvre le sol, une oie sauvage blessée par un faucon y laisse tomber trois gouttes de sang. Ce contraste rappelle à Perceval le teint clair de sa bien-aimée et ses lèvres vermeilles. Il est perdu dans une douce rêverie quand les chevaliers du roi Arthur, dont la cour campe non loin de là, le découvrent. L'un d'eux, Gauvain, neveu d'Arthur, l'arrache à sa contemplation et réussit à l'amener auprès du roi. Celui-ci se désolait de n'avoir pas demandé à son visiteur de naguère qui il était. Depuis lors, Arthur se déplace sans cesse avec sa cour, dans l'espoir de retrouver cet inconnu dont on lui rapportait les hauts faits.

Mais voici que devant les seigneurs et les dames assemblés paraît une « hideuse demoiselle » montée sur une mule. Elle insulte Perceval et lui reproche son silence au château du Graal. Il est, dit-elle, responsable des souffrances du roi auxquelles ses questions auraient pu mettre un terme, et aussi de la ruine et de la stérilité du pays. Sur ce, la demoiselle hideuse énumère des exploits dignes de tenter des chevaliers.

Gauvain en choisit un, et ses aventures fournissent la matière d'un long récit.

Quand celui-ci revient à Perceval, cinq années ont passé. Le héros a triomphé d'innombrables épreuves, mais il n'a pas retrouvé le château du Graal. Peu à peu, il a perdu la mémoire, et il a même oublié Dieu. Aussi chevauche-t-il tout armé un Vendredi saint. Une troupe de pénitents l'en blâment ; sur leur conseil, il gagne la cabane d'un ermite auprès duquel il se repent. L'ermite révèle qu'il est son oncle, frère de sa mère et du personnage invisible auquel on fait le service du graal : ce dernier, ascète dont le corps émacié a acquis une nature si spirituelle qu'une hostie contenue dans le graal suffit à le garder en vie. Le personnage en question est le père du roi pêcheur, lui-même cousin de Perceval par conséquent. Chrétien abandonne son héros chez l'ermite et retourne aux aventures de Gauvain. Comme on l'a dit, la mort l'a empêché de terminer son ouvrage, et on ignore quelle suite il comptait donner à la quête du Graal.



Cela explique que, dès les toutes premières années du XIII^e siècle, des continuateurs se soient mis à l'œuvre ; peut-être même certains d'entre eux se guidèrent-ils sur un canevas laissé par Chrétien. On connaît la « Continuation Gauvain » et la « Continuation Perceval » nommées d'après leur principal protagoniste, et, d'après son auteur présomptif, la « Continuation Manessier » ; enfin, la « Quatrième Continuation » attribuée à Gerbert de Montreuil. C'est dans la troisième continuation — celle de Manessier — qu'on voit apparaître des thèmes chrétiens dont il faut sans doute chercher l'origine dans un grand cycle de poèmes rédigés vers 1215 par un gentil-homme franc-comtois qui vécut en Angleterre, Robert de Boron. D'après lui, le Graal n'est autre que l'écuelle où Jésus mangea l'agneau à la Cène, et où, selon l'Évangile dit apocryphe de Nicodème, Joseph d'Arimathie recueillit le sang du Crucifié. De même, la lance saignante serait celle dont se servit Longin pour porter le coup fatal au Sauveur. Joseph aurait transporté le Graal en Angleterre où ses descendants successifs en assurèrent la garde. Le roi pêcheur serait le

dernier en date, mais, comme Robert de Boron fait de lui le grand-père de Perceval, celui-ci accèderait au trône du Graal par droit héréditaire. Il est vraisemblable que cette affabulation, dont on ne trouve pas trace chez Chrétien, fut recueillie par Robert de Boron auprès de l'abbaye anglaise de Glastonbury, soucieuse de donner des antécédents glorieux à la dynastie des Plantagenêt (en 1191, on crut avoir découvert les tombes du roi Arthur et de la reine Guenièvre à Glastonbury) et d'attribuer à l'Angleterre des antiquités chrétiennes aussi vénérables que celles dont, en France, pour le grand rituel du sacre, se prévalaient les rois capétiens.

Quoi qu'il en soit de ces hypothèses, une énorme littérature contemporaine ou postérieure s'applique à faire la synthèse de tous ces éléments ou les réinterprète à sa façon : ainsi le *Perlesvaus*, composé en Angleterre vers 1205 en dialecte francopicard, l'*Élucidation* et le *Bliocadran*, prologues à l'œuvre de Chrétien rédigés après coup par des anonymes, le *Lancelot en prose*, le *Grand Saint Graal*, l'*Histoire du Saint Graal* ; à quoi il faut ajouter le *Peredur* gallois, et, à partir du siècle suivant, des versions anglaises, italiennes, espagnoles, portugaises et scandinaves.

Mais c'est en Suisse alémanique et en Allemagne que l'œuvre de Chrétien trouva le plus grand écho, comme en témoignent le *Parzival* et le *Titarel* inachevé de Wolfram von Eschenbach qui, le premier au moins, date du tout début du XIII^e siècle ; le poème plus tardif *Diu Crône* de Heinrich von dem Türlin ; ceux enfin de Ulrich vonatzikoven et de Wirt von Gravenberg. Pour Wagner, Wolfram était une figure familière. Il le mit en scène dans *Tannhäuser*, trouva dans les dernières pages du *Parzival* le thème de *Lohengrin*, songea un moment à faire apparaître le héros de la quête du Graal dans *Tristan*. Pendant les quarante ans qui s'écoulèrent entre la première idée de *Parsifal* et sa représentation, le poème de Wolfram n'a pas cessé de le hanter.

Sans doute Wagner lui-même eût-il vigoureusement protesté, si l'on en croit Cosima qui écrit dans son *Journal* : « Il estime pédantes les longues dissertations sur les rapports entre Wolfram et son *Parsifal*, son poème n'a rien à voir avec tout cela ; lorsqu'il a lu l'épopée, il s'est dit tout d'abord qu'il n'y avait rien à en faire, " il n'en subsiste que quelques

images, le Vendredi saint, la sauvage apparition de Condrie, voilà tout " » (vendredi 20 juin 1879) ; deux ans plus tard, le vendredi 7 juin 1881, elle parle d' « une lettre d'un monsieur de Duisbourg, qui irrite R., il veut écrire une étude de *Parsifal* en relation avec un commentaire du *Parzival* de Wolfram. R. dit que l'inspiration aurait pu aussi bien lui venir d'une histoire de nourrice ». (Cosima Wagner, *Journal*, trad. française par M.-F. Demet, 4 vol., Paris, Gallimard, 1977-1979 ; III : 393 et IV : 112).

Il serait trop facile de mettre ces dénégations sur le compte d'une fierté d'auteur. La solution apportée par Wagner au problème que pose la mythologie du graal est puissamment originale, j'essaierai de le montrer ; rien d'étonnant qu'il en ait eu conscience. Mais ce que, selon Cosima, Wagner conteste, c'est qu'il y ait entre Wolfram et lui un lien de cause à effet, d'antécédent à conséquent. Cela n'exclut pas que Wagner ait intuitivement appréhendé un schème qui se serait réorganisé et transformé dans sa pensée au cours des ans. En d'autres termes, une relation absente ou secondaire sur l'axe syntagmatique, peut néanmoins se manifester sur l'axe paradigmatique. En ce cas, le système des différences devient le mieux propre à nous éclairer sur la réalité et la nature du rapport entre les deux paradigmes. La question se pose d'abord au sujet des versions de Chrétien et de Wolfram.

Que Wolfram a connu l'œuvre de Chrétien, qu'il la suit pas à pas et que, souvent, il se contente de la traduire (non sans commettre quelques méprises), cela n'est pas douteux : il le reconnaît lui-même plusieurs fois. Son poème est parsemé de mots et de noms français, à commencer par celui du héros, ce qui exclut, soit dit en passant, l'étymologie fantaisiste par *fal*, *parsi*, faussement dérivée de l'arabe et que Wagner emprunta à un auteur allemand du début du XIX^e siècle, Görres. Parzival, c'est Perceval : celui qui « perce le mystère du val » au fond duquel se cache le château du Graal.

Mais, sur de nombreux points aussi, le récit de Wolfram diverge. Au début, il s'étend longuement sur la vie des parents du héros, Gamuret et Herzeleide ; il prête à Gamuret un mariage antérieur avec une reine païenne, dont il eut un fils à peau blanche et noire qui réapparaît à la fin du récit. Surtout, Wolfram, après le séjour de Parzival chez l'ermite — qu'il

nomme Trevrizent — reprend comme Chrétien le récit des aventures de Gauvain, mais retourne ensuite à Parzival. Celui-ci parvient au château du Graal, pose la question prescrite, guérit Amfortas, et lui succède comme roi du Graal avec, à ses côtés, son épouse Condwiramour et leurs deux fils.

Enfin, quand on passe de Chrétien à Wolfram, le Graal change radicalement de nature. Pour Chrétien, le mot *graal* désigne un vase d'orfèvrerie contenant une hostie, seule nourriture d'un personnage mystérieux et invisible qui repose dans une chambre voisine. Wolfram fait entrevoir ce personnage, et il l'identifie comme Titurel, père du défunt Frimutel, lui-même père d'Amfortas. Quant au Graal, ce n'est plus un vase, mais une pierre, objet sacré que Wolfram nomme de manière énigmatique *lapsit exillis*; chaque Vendredi saint, une colombe descend du ciel pour y déposer une hostie et entretenir ses vertus magiques. Car le Graal produit toutes les boissons et les plats cuisinés dont, à la requête des convives, un maître d'hôtel lui passe commande; de plus, il guérit les malades et garde en jeunesse perpétuelle ceux qui le contemplent. On y voit aussi apparaître, sous forme d'inscription fugitive, la lignée et le nom de ceux ou celles qu'il appelle pour le servir.

Cette pierre magique, dans le nom de laquelle certains ont voulu reconnaître celui de la pierre philosophale *lapis elixir*, était jadis au ciel, parmi les étoiles; des anges l'apportèrent sur terre et en confièrent la garde à Titurel. Faut-il alors corriger l'expression obscure de Wolfram en *lapsit ex illis*, contraction de *lapis lapsus ex illis*, « pierre tombée de celles-ci » (les étoiles) comme on l'a ingénieusement proposé?

Donc, Wolfram a connu et utilisé d'autres sources que Chrétien. Il en revendique hautement une : le Provençal Kyot (germanisation du français Guyot, qui n'est pas un nom méridional), poète dont on ne retrouve pas la trace. Des commentateurs estiment que Wolfram l'a inventé de toutes pièces; d'autres sont plus prudents et mettent plusieurs arguments en avant. D'une part, Wolfram assimile les chevaliers du Graal aux Templiers, ordre français; d'autre part, il fait de Gamuret un prince angevin et glorifie la maison d'Anjou sur un ton bien étrange pour un poète allemand.

Enfin, on trouve chez Wolfram, à côté d'éléments chrétiens absents chez son modèle champenois, une quantité d'autres qui n'y figurent pas non plus et qui semblent païens, plus précisément d'origine judéo-arabe. Ainsi la référence à un certain Flegetanis auquel Wolfram prête cette double ascendance : auteur d'une première histoire du Graal qu'aurait connue le mystérieux Kyot, et à partir de laquelle celui-ci aurait élaboré l'œuvre dont Wolfram déclare s'être servi pour corriger les fautes de Chrétien de Troyes. Les exégètes qui attribuent une origine orientale à l'histoire du graal puisent dans le récit de Wolfram leurs meilleurs arguments.



Qu'a trouvé Wagner chez Wolfram ? Et qu'a-t-il changé ou ajouté à l'œuvre de son grand devancier ? Il suffit de relire à la suite *Parzival* et le poème de Wagner pour se convaincre que celui-ci s'est d'abord imprégné de l'étrange atmosphère mi-chrétienne, mi-orientale, que nous venons d'évoquer. Mais, ce contraste présent chez Wolfram, Wagner l'a encore accentué. D'une Kundry simple messagère du Graal, il a fait la réincarnation d'Hérodiade, condamnée, pour avoir ri de son martyre, à une errance perpétuelle jusqu'au retour du Sauveur. Wagner s'écarte aussi de Wolfram en revenant à la conception chrétienne du Graal telle qu'on la trouve chez Robert de Boron : « Vase sacré où but le Sauveur à l'ultime Cène d'amour, où de la Croix coula son sang divin » (*daraus er trank beim letzten Liebesmahle, / das Weihgefäss, die heilig edle Schale / darein an Kreuz sein götlich Blut auch floss*). Telles qu'il les décrit, les cérémonies du Graal reproduisent tout à la fois la Cène, la liturgie de la messe catholique et le miracle de la multiplication des pains. Pourtant, cet exemplaire sacrifice chrétien prend place à la frontière de deux mondes, aux confins de cette Arabie où Kundry va chercher un baume propre à calmer les souffrances d'Amfortas, près du séjour maléfique du magicien Klingsor : autre Venusberg, voué lui aussi à la célébration des mystères païens.

La scène de l'enchantement du Vendredi saint dans *Parsifal* a des rapports étroits avec d'autres scènes wagnériennes : les murmures de la forêt dans *Siegfried*, le quintette du dernier

acte des *Meistersinger*. Dans les trois cas, il s'agit d'un moment privilégié où l'action suspend son cours, favorisant l'apaisement et la réconciliation universelle avant qu'un jeune héros ne se mette en marche pour recevoir sa consécration. Schème fondamental dans la pensée et l'œuvre de Richard Wagner, mais dont il est curieux de constater que le modèle se trouve déjà chez Wolfram. Celui-ci développe, en effet, cet épisode et lui donne une couleur poétique bien plus marquée que ne faisait Chrétien de Troyes. A Wolfram, Wagner a aussi emprunté le nom du magicien Klingsor qui devait être très populaire au XIII^e siècle, car il tient une place importante dans un poème de l'époque, *Der Wartburgkrieg*. A vrai dire, Wolfram ne mêle pas directement le magicien aux aventures de Parzival, mais à celle de Gauvain. C'est le maître d'un château enchanté où des dames et des demoiselles vivent emprisonnées, et au sommet duquel, dans un observatoire, une colonne polie comme un miroir reflète tout ce qui se passe six lieues à la ronde. Le Klingsor de Wolfram est castré comme celui de Wagner, non de son fait toutefois, mais par la vengeance d'un époux trahi. De Wolfram proviennent d'autres noms propres, repris par Wagner : Gurnemanz (le Gornemant de Chrétien), et Kundry, Titurel, Amfortas (sans doute tiré du latin *infirmitas*) que Chrétien avait laissés dans l'anonymat.

En même temps, Wagner condense et simplifie à l'extrême le récit de Wolfram, en procédant souvent par déplacement. Ainsi pour l'épisode de l'oiseau blessé dont trois gouttes de sang, tombées sur la neige, rappellent au héros le teint de lis et les lèvres vermeilles de l'épouse délaissée. Marié, père de deux fils, le Parzival de Wolfram n'est pas encore le chaste qu'il deviendra dans les récits postérieurs, surtout quand il se confondra avec le personnage de Galaad. Sur ce point, Wagner suit des leçons tardives de l'histoire du Graal ; mais, au lieu de renoncer pour cette raison à l'épisode de l'oiseau, il le transforme en celui du cygne blessé. De même, il fond en un seul les personnages de Gurnemanz et de l'ermite Trevizrent. On se souvient que, chez Chrétien comme chez Wolfram, le premier accueille le héros après sa visite à la cour d'Arthur et se charge de son éducation. Wolfram le fait aussi père d'une ravissante fille, Liâze, premier amour de Parzival. A ce détail près, le Gurnemanz de Wagner joue, au premier acte, le rôle

dévolu par les vieux auteurs à son homonyme, et celui de l'ermite au dernier.

Considérons maintenant les Filles-Fleurs. Elles ne figurent pas dans les versions anciennes de l'histoire du Graal, mais les romans arthuriens ne se privent pas de conduire Perceval et Gauvain dans maints châteaux enchantés peuplés de séduisantes demoiselles. Plus proche du thème wagnérien, l'*Élucidation*, prologue à l'œuvre de Chrétien mais de rédaction postérieure, fait remonter la malédiction qui frappe le royaume du Graal au viol de fées accueillantes, commis par un prince et ses compagnons. Il semble, toutefois, que Wagner se soit davantage inspiré de légendes bouddhiques, notamment celle où le Sage, méditant au pied de l'arbre, résiste aux assauts séducteurs des filles du démon du mal, et où les flèches tirées par ce dernier se changent en fleurs. Vers 1856, Wagner avait esquissé un drame bouddhique, *les Vainqueurs*, qu'il abandonna pour lui substituer *Parsifal* ; dans ce poème, le chaste Ananda, disciple préféré du Bouddha, résiste à une séductrice, coupable de raillerie au cours d'une vie antérieure, et qui fait son salut en renonçant à l'amour sensuel.

Après avoir lu ce texte dans le programme de Bayreuth, M. Jean Mistler, éminent wagnérien, a bien voulu appeler mon attention sur le *Roman d'Alexandre*, ouvrage français du début du XII^e siècle. Et il ne semble pas douteux, en effet, que, pour l'épisode des Filles-Fleurs, Wagner ait puisé à cette source. Entre autres aventures, Alexandre réussit à pénétrer dans une forêt dont des génies défendent l'entrée. Il y découvre de ravissantes demoiselles, chacune installée au pied d'un arbre, qui se montrent prodigues de leurs charmes ; mais, sous peine de périr, elles ne peuvent quitter la forêt. Alexandre interroge ses guides sur ce mystère, et il apprend que ces jeunes filles s'enfoncent dans la terre quand vient l'hiver. Avec le retour des beaux jours, elles germent et s'épanouissent : « et quand s'ouvre la fleur, le bouton du milieu devient le corps, et les petites feuilles autour, c'est leur vêtement... » (version de Venise, § 368, v. 6165-6167, in La Du ; cf. version de Paris, § 200, v. 3531-3534, in Armstrong).

Or, vers 1850, époque à laquelle Wagner commence de penser à *Parsifal*, le *Roman d'Alexandre* est, si j'ose dire, à l'ordre du jour en Allemagne. La première transcription de

la version française, due à H. V. Michelant, paraît en 1846 à Stuttgart ; en 1850, H. Weissman publie la version allemande de Lamprecht écrite, aussi au XII^e siècle, d'après la première version française presque complètement perdue depuis. A la suite de cette double publication, de nombreuses études savantes paraissent dans la revue *Germania*. Notons, toutefois, que si les versions françaises et la version allemande contiennent l'épisode des Filles-Fleurs, il est complètement absent des sources grecques et latines exploitées par les auteurs du *Roman d'Alexandre*. Comme d'autres considérations nous y poussaient déjà, l'esprit même du motif incite à chercher son origine en Orient, thèse déjà soutenue par Alexandre de Humboldt (Meyer : 182).

On reconnaît le personnage de Kundry, anonyme chez Chrétien de Troyes. Wolfram lui donne son nom, tout en lui conservant son aspect repoussant et son rôle de messagère du Graal : « On lui voyait un museau de chien (...) deux dents de sanglier lui sortaient de la bouche (...) ses oreilles étaient semblables à celles d'un ours (...) la peau des mains comme celle d'un singe (...) des ongles (...) aussi épais que les griffes d'un lion ». Mais en même temps, cette demoiselle « a l'esprit riche de savoir », et elle est superbement vêtue. Il est aussi question d'une autre Kundry dans le récit de Wolfram : celle-là belle à ravir. On peut donc se demander si, en faisant de Kundry une créature double, Wagner n'a pas inconsciemment renoué le lien avec une très ancienne tradition qui, chez Wolfram, ne subsistait plus qu'à l'état de vestige. La littérature celtique met parfois en scène une sorcière vieille et repoussante qui s'offre au héros et se transforme en beauté radieuse après qu'il l'a acceptée : image, dit-on, de la souveraineté qu'un prétendant au trône doit conquérir.

Ce n'est pas tout. Car, pour construire le personnage de Kundry, Wagner a fondu en une seule quatre héroïnes de Chrétien et de Wolfram : la « hideuse demoiselle » déjà citée : la Pucelle-qui-ne-rit-jamais, sauf pour annoncer à Perceval le destin auquel il est promis ; la cousine qui lui apprend la mort de sa mère et qui, chez Wolfram, est la première à l'appeler par son nom ; enfin, la « mauvaise pucelle » que Chrétien nomme l'Orgueilleuse de Logres et Wolfram, à sa suite, Orgueluse ; selon Wolfram, indirectement responsable

du coup félon qui frappa Amfortas et (par un contresens sur le texte de Chrétien) l'atteignit dans sa virilité.

Ouvrons ici une parenthèse. Quand, dans l'ancienne littérature arthurienne, le ou les héros pénètrent au prix de mille épreuves dans des châteaux enchantés — que ce soit celui du Graal, ou le « Château de la Merveille » où le magicien Clinschor (= Klingsor), descendant du poète Virgile, règne sur un peuple de fantômes — c'est en fait dans un « autre monde » qu'ils se rendent, et peut-être même au séjour des morts. Il est donc compréhensible que la messagère du Graal, qui seule conserve le privilège de circuler entre le monde surnaturel et le monde terrestre, possède une double nature et change d'aspect : beauté radieuse en tant qu'émanation de l'autre monde, ou sorcière hideuse quand elle incarne la malédiction temporaire qui pèse aussi sur lui.

Cette opposition explique le motif de la question qu'il faudrait faire, dont on sait l'importance dans les anciennes versions du Graal. Entre ces mondes distincts mais qui, pour la pensée celtique, n'excluent pas le passage de l'un à l'autre, un enchantement a rompu la communication. Depuis lors, la cour d'Arthur, qui représente le monde terrestre, se déplace continuellement dans l'attente de nouvelles : en effet, le roi Arthur ne tient jamais sa cour avant qu'on ne lui annonce quelque événement. Cette cour terrestre est donc en quête de réponses à des questions que son agitation anxieuse pose en permanence. De façon symétrique, la cour du Graal, dont la paralysie des membres inférieurs qui frappe son roi symbolise l'immobilité, offre, en permanence elle aussi, une réponse à des questions qu'on ne lui pose pas.

En ce sens, on peut dire qu'il existe un modèle, peut-être universel, de mythes « percevaliens » qui inverse un autre modèle également universel : celui des mythes « œdipiens » dont la problématique est tout à la fois symétrique et inverse. Car les mythes œdipiens posent le problème d'une communication, d'abord exceptionnellement efficace (l'énigme résolue), puis abusive avec l'inceste : rapprochement sexuel d'individus qui devraient se tenir éloignés l'un de l'autre ; et aussi avec la peste qui ravage Thèbes par accélération et dérèglement des grands cycles naturels. En revanche, les mythes percevaliens traitent de la communication interrompue sous le

triple aspect de la réponse offerte à une question non posée (ce qui est le contraire d'une énigme), de la chasteté requise d'un ou de plusieurs héros (en opposition à une conduite incestueuse), enfin de la « gaste terre », c'est-à-dire de l'arrêt des cycles naturels qui assurent la fécondité des plantes, des animaux et des humains.



On sait que le motif de la question non posée rebuta Wagner. Il le remplaça par un autre qui constitue, en quelque sorte, son inverse tout en remplissant la même fonction. Au lieu que la communication soit assurée ou rétablie par une opération de l'intellect, elle le sera par identification affective. Parsifal ne *comprendra* pas l'énigme du Graal, et restera incapable de la résoudre, jusqu'à ce qu'il *revive* le drame qui est à son origine. Ce drame consiste en une rupture, et, du fait que le héros l'éprouve dans sa chair, la rupture ne se situe plus seulement entre l'ici-bas et l'au-delà, mais entre la sensibilité et l'intelligence, l'humanité souffrante et les autres formes de la vie, les valeurs terrestres et les valeurs spirituelle. A travers Schopenhauer, Wagner rejoint ainsi Jean-Jacques Rousseau qui, le premier, a vu dans la compassion et l'identification à autrui un mode originel de communication, antérieur à l'émergence de la vie sociale et du langage articulé, capable d'unir les hommes entre eux et avec toutes les autres formes de vie.

Or, cette voie audacieuse, qui remplace un problème sociologique et cosmologique par un autre relevant de la morale et de la métaphysique, Wolfram l'ouvrait déjà à Wagner. Non seulement à cause de la portée philosophique et morale, bien plus profonde que chez Chrétien de Troyes, qu'il donne aux aventures de son héros, mais pour une raison en apparence mineure : la question à poser pour que cesse l'enchantement ne peut pas être la même chez Wolfram et chez Chrétien, du fait qu'ils conçoivent le Graal de deux façons très différentes. D'une pierre magique qui dispense des boissons variées et des plats cuisinés à l'instar de ces appareils automatiques qu'on voit dans certains lieux publics, il serait absurde de demander « qui il sert » : il sert tous les présents. Il faut donc que la question change de nature. Chez Wolfram, elle concerne le

seul Amfortas, à qui Parzival se décidera enfin à demander, une fois surmonté le doute, corrupteur de l'âme, et après avoir expié ce péché suprême par l'humiliation et le repentir : « Bel oncle, quel est ton mal ? » Autrement dit, la question prend une tournure morale, elle suppose un sentiment de charité et la volonté de participer au malheur d'autrui. On ne saurait rendre un meilleur hommage au *Minnesinger* qu'en reconnaissant en lui l'auteur d'une transformation profonde, qui fit évoluer un conte, encore tout près des mythes dont il est issu, vers une réflexion proprement morale.

Mais Wagner a fait bien davantage. Car ces vieux mythes latents dans les récits du Graal, il les a tout à la fois dépassés, remaniés, et intégrés. Il en accomplit une synthèse qui préserve leur saveur de mythes, de sorte que son *Parsifal* constitue une variante originale, s'ajoutant à toutes celles élaborées pendant des siècles à partir d'un fonds primitif qui se perd dans la nuit des temps. En effet, il n'est pas question de la cour d'Arthur dans le poème de Wagner, et donc, pas davantage, d'une communication à rétablir entre le monde terrestre — représenté par cette cour — et l'au-delà. En fait, le drame wagnérien se déroule exclusivement entre le royaume du Graal et celui de Klingsor : deux mondes dont l'un fut et redeviendra paré de toutes les vertus, et dont l'autre, infâme, doit être détruit. Pas question, donc, de rétablir ou d'instaurer une médiation entre eux. Par l'anéantissement de l'un et par le redressement de l'autre, il faut que celui-ci seul subsiste et se constitue comme monde de la médiation.

Or, tels que les lui léguait l'ancienne tradition — que ce soit celle de Chrétien et de ses continuateurs, celle de Robert de Boron ou celle de Wolfram — ces deux mondes ne s'opposent pas l'un à l'autre comme l'ici-bas et l'au-delà, mais comme deux aspects, qui tantôt se distinguent et tantôt se confondent, du monde de l'au-delà. Par conséquent, chez Wagner, des images alternatives deviennent des images simultanées, mais diamétralement opposées l'une à l'autre.

En quoi donc s'opposent-elles ? Nous avons déjà fourni la réponse, quand nous avons mis en lumière la relation qui prévaut entre les mythes de type œdipien et ceux de type percevalien. Les uns et les autres, disions-nous, illustrent les deux solutions complémentaires que les hommes ont données

au problème de la communication en partant de deux hypothèses : celle d'une communication excessive, trop directe, trop rapide, et acquérant de ce fait une virulence fatale ; et celle d'une communication trop lente sinon même interrompue, qui provoque l'inertie et la stérilité. Cette synthèse de mythes universels qu'on n'avait pas pensé à rapprocher, le génie de Wagner l'a anticipée d'un bon siècle. Que le monde de Klingsor soit un monde œdipien, cela résulte déjà du climat quasi incestueux dans lequel se déroule le tête-à-tête de Parsifal et de Kundry : c'est en s'identifiant à la mère de celui-ci que Kundry espère le séduire : « Avec le dernier baiser de ta mère, reçois le premier baiser de l'amour » (*als Muttersegens letzten Gruss — | der Liebe — ersten Kuss*). Bien plus, elle invite Parsifal à l'étreindre comme son père Gamuret jadis Herzeleide : « Apprends donc à savoir cet amour qui, jadis, lorsque l'ardeur d'Herzeleide enlaça Gamuret, le recouvrit d'un flot brûlant » (*die Liebe lerne kennen | die Gamuret umschloss | als Herzeleids Entbrennen | ihn sengend überfloss*). Le monde de Klingsor est aussi celui de la communication accélérée : on y voit à distance grâce à des instruments magiques. Les Filles-Fleurs, en qui deux règnes naturels se conjuguent, offrent l'illustration vivante de la luxure et de luxuriance, dont le chromatisme de la musique exprime la chaleur malsaine et accompagne les envahissements. Enfin, Kundry, tout à la fois elle-même et autre, présente et passée, mère et séductrice, sous son double aspect de Jocaste et de Sphinx, incarne une énigme qu'il appartiendra au seul Parsifal de résoudre.

A ce monde de débauche et de communication sans frein, celui d'Amfortas oppose l'image de la communication figée : monde sur lequel règne un monarque impuissant, incapable de remplir son office ; où plantes, bêtes et gens dépérissent, et qui offre vainement une réponse toute prête à la question que nul ne songe à lui poser. Entre ces deux mondes où la médiation s'annule, par excès dans l'un et par défaut dans l'autre (et dont le *rire* d'Hérodiade devant les souffrances du Christ, le *silence* des visiteurs du Graal devant celles d'Amfortas marquent les pôles) le problème, formulé en termes mythologiques, consisterait à instaurer un équilibre. Pour y parvenir, il faut sans doute, comme Parsifal, être allé dans

l'un et en être sorti, avoir été exclu de l'autre et y rentrer. Mais il faut surtout — et c'est l'apport de Wagner à la mythologie universelle — connaître et ne pas connaître, c'est-à-dire savoir ce qu'on ignore, « *Durch Mitleid wissend* » : non par un acte de communication, mais par un élan de pitié qui fournit une issue au dilemme dans lequel son intellectualisme longtemps méconnu risquait d'emprisonner la pensée mythique.

OUVRAGES CITÉS

ARMSTRONG, E. C. *and al.*, eds. :

- 1937 *The Medieval French Roman d'Alexandre*. Vol. I, edited by Milan S. La Du ; Vol. II, edited by E. C. Armstrong & al. (Elliott Monographs in the Romance Languages and Literature, 36-37), Princeton-Paris.

LA DU, M. S. : voir Armstrong, Vol. I.

MEYER, P. :

- 1886 *Alexandre le Grand dans la littérature française du moyen âge*, 2 vol., Paris.

MICHELANT, H.-V. :

- 1846 *Li romans d'Alexandre par Lambert li Tors et Alexandre de Bernay, nach Handschriften der koeniglicher Büchersammlung zu Paris* (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, 3), Stuttgart.

WEISSMAN, H. :

- 1850 *Alexander, Gedicht des zwelften Jahrhunderts vom Pfaffen Lamprecht*, 2 vol., Frankfurt am Main.

NOTE SUR LA TÉTRALOGIE

En 1978 a paru, sous le titre *Myth and Meaning* et par les soins de Toronto University Press, une série de cinq entretiens radiophoniques que j'avais eu l'imprudence ou la faiblesse de donner en anglais dans le cadre des *Massey Lectures* de la Canadian Broadcasting Corporation. Y ayant fait une fois de plus l'expérience de mon anglais malhabile, me sachant peu capable de l'améliorer après coup, dégoûté comme je le suis même de mes enregistrements en français, j'ai regardé la transcription d'un œil distrait. Malheureusement, à propos de Wagner, j'avais fait un lapsus (Hagen au lieu de Gunther, p. 49) qui mettait tout mon raisonnement par terre, et que je suis redevable au professeur J.-J. Nattiez de m'avoir plus tard signalé.

Le chapitre qui précède porte essentiellement sur Wagner. Il m'offre une occasion de corriger cette faute, et surtout d'expliquer ce que j'aurais souhaité dire avec des moyens moins diminués qu'ils ne l'étaient alors, par la fatigue et la tension nerveuse qu'on éprouve à discourir dans une langue étrangère et tandis qu'un magnétophone enroule imperturbablement sa bande.

Je voulais illustrer par un exemple la façon dont la musique occidentale des XVIII^e et XIX^e siècles, prenant en charge les fonctions du mythe, recourt à des procédés analogues pour accomplir les mêmes opérations, phénomène qui trouve, comme on sait, sa pleine expression chez Wagner. Il va de soi que pour analyser les transformations d'un motif, je m'en tiendrai au seul aspect sémantique. D'autres, plus compétents, peuvent décrire et analyser les transformations d'ordre mélodique, tonal, rythmique ou harmonique qui enrichissent l'ensemble de dimensions supplémentaires.

Dans la Tétralogie, le motif dit « Renonciation à l'amour » apparaît une vingtaine de fois. Je laisserai de côté les cas où le motif dit exactement ce qu'il veut dire au moment où les événements se produisent, quand ceux-ci font l'objet d'un

rappel, ou bien encore dans des circonstances nouvelles mais qu'on peut rapprocher sans ambiguïté des premières (ainsi quand Wotan renonce dans *la Walkyrie* à sa tendresse paternelle pour Siegmund, puis à l'amour filial dont l'entourait Brunnhilde).

Tous les cas ne sont pas aussi clairs. Il y en a d'autres où la répétition du motif fait apparaître entre des épisodes différents du récit, et dont la parenté n'était pas évidente, des relations cachées de parallélisme ou d'opposition qui sous-tendent pourtant l'intrigue.

Ainsi dans *l'Or du Rhin*. Sans les deux premières réapparitions du motif dans la deuxième scène, on pourrait méconnaître que l'action a pour ressort non pas une, mais deux renonciations à l'amour qui se font rigoureusement pendant. Alberich renonce à l'amour pour se rendre maître de l'or ; de son côté, Wotan renonce (ou feint de renoncer ; j'y viendrai) à Freia, déesse qui a l'amour dans son département, pour obtenir le Walhall, moyen comme l'or de la puissance : Fricka le lui reproche amèrement. Ces deux actes de renoncement, qui sont aussi des contrats d'échange, appartiennent à des ensembles de transformations dont le retour du motif signale la structure invariante, bien qu'à ce stade, chacun ne soit perçu que par et à travers un seul état.

Alberich renonce à l'amour complet, qu'il ne peut obtenir « par force », mais il en sépare le plaisir physique qu'il pourra satisfaire « par ruse » : il prévoit ainsi, et il y reviendra dans la troisième scène, qu'il séduira Grimhilde avec l'or pour appât. Si l'amour complet forme un tout, Alberich n'en abandonne donc qu'une partie : sa renonciation est de l'ordre de la synecdoque. Inversement, Wotan renonce, non aux réalités de l'amour (il se vante devant Fricka de ses aventures), mais à sa figure métaphorique représentée par Freia, selon les mythes nordiques patronne de l'appétit charnel et de la sensualité ; soit précisément l'aspect de l'amour complet auquel Alberich, lui, ne renonce pas. Et si Alberich se réserve cette partie, la seule qu'il puisse obtenir par ruse, c'est par ruse aussi que Wotan y renonce, puisque, malgré ses promesses, il n'a pas l'intention de livrer Freia aux géants.

De la même façon, à l'acte II, scène 2 de *la Walkyrie*, le retour du motif musical souligne qu'un rapport de corrélation

et d'opposition existe entre l'échec de Wotan, qui s'en est remis à l'amour pour produire un être libre, et le succès d'Alberich qui, par une union sans amour, a produit un être asservi à son vouloir. Siegmund et Hagen apparaissent donc symétriques et inverses l'un de l'autre. Une conséquence capitale en découle. En effet, Siegmund préfigure Siegfried comme un essai manqué, et Hagen a près de lui — sinon essai manqué, à tout le moins, pâle reflet — Gunther le velléitaire, qui se laisse passivement conduire et ne va jamais seul au bout de ses projets. Soit, au total, deux ensembles à trois éléments : d'un côté Wotan, Siegmund, Siegfried ; de l'autre Alberich, Hagen, Gunther.

Or, on sait depuis le début de *Siegfried* (Acte I, scène 2), que Wotan comme *Licht-Alberich* et Alberich comme *Schwarz-Alberich* se correspondent. Nous venons de voir qu'il en est de même pour Siegmund, fils manqué de Wotan, et Hagen, fils réussi d'Alberich. Il faut donc que les deux éléments restants, représentés par Siegfried et Gunther, se correspondent aussi, application que *le Crépuscule* réalisera dans les faits.

Mais, en se répétant, le motif ne rend pas seulement perceptibles deux systèmes de correspondances : il invite à les mettre eux aussi en parallélisme, et à atteindre un niveau de signification plus profond dont dérivent les significations partielles que chaque système révélait pour son compte. Le problème posé par *l'Or du Rhin*, et que les trois journées chercheront à résoudre, c'est celui du conflit entre des exigences contradictoires, constitutives de l'ordre social, qui, dans toute communauté concevable, interdisent de recevoir sans donner. L'esprit des lois, telles que Wotan les grava sur sa lance, c'est que même chez les dieux et à plus forte raison chez les hommes, on n'a jamais rien pour rien.

Il fallait qu'un contrepoint entre le poème et la musique rendît cette formulation explicite. Sinon, comment comprendrait-on que Siegmund arrachât l'épée de l'arbre et conquît l'amour de Sieglinde sur le thème de la renonciation ? A ce moment entre tous dramatique, il semble que l'action démente le message que le thème musical avait pour fonction d'exprimer : par l'artifice de Wotan, Siegmund possédera en même temps la puissance et l'amour (comme dans le deuxième scénario conçu par Wotan et voué lui aussi à l'échec, Sieg-

fried obtiendra à la fois la puissance de l'anneau et l'amour de Brunnhilde). Mais, justement, le retour menaçant du motif intervient pour contredire l'événement qui se déroule ; derrière le triomphe apparent, il dévoile l'issue fatale. Comme pour mieux souligner la contradiction, dans la bouche de Siegmund se bousculent les antithèses et les contrastes : *Minne/Liebe, Heiligiste/Not, seh nende/sehnende, Tat/Tod...* Ces oscillations sémantiques et phonétiques attestent seulement que même quand on croit tenir les deux choses, on ne peut les conserver à la fois, ce qui constitue l'élément invariant de tout le récit.

Si cette interprétation à laquelle, en ses retours, le thème musical a servi de fil conducteur est exacte, deux conséquences en résultent.

D'abord, un rapport d'homologie se dégage entre plusieurs « trésors », qu'il faut arracher à leurs gardiens, auteurs ou détenteurs, et qui sont des moyens de puissance à des titres divers : l'or dont sera forgé l'anneau, le Walhall où les dieux rassemblent une armée de combattants à leur service, l'épée ; et Brunnhilde elle-même, dotée d'une puissance dont, comme elle l'explique à l'acte II, scène 5 du *Crépuscule*, elle s'est dessaisie au profit de Siegfried. D'où il résulte que le cycle ne pourra se boucler que par l'identification, dans la scène finale, du premier terme et du dernier : l'anneau et Brunnhilde finiront ensemble leur destinée.

En second lieu, si le problème central de la Tétralogie est celui de l'échange et de sa loi, d'autant plus inéluctable qu'elle s'impose aux dieux avant même de s'imposer aux hommes, on pourra s'attendre à trouver celle-ci formulée aussi dans le code de la parenté et du mariage grâce auquel s'articulent la nature et la culture et qui donne ses règles à l'état de société. Respectivement frère et sœur, jumeaux au surplus, Siegmund et Sieglinde s'unissent par un inceste. Ils forment ainsi une paire de germains en corrélation et opposition avec une autre : celle formée par Gunther et Gutrune, frère et sœur eux aussi, mais à vocation exogame : tout leur problème consiste à trouver ailleurs avec qui se marier. Ce n'est sans doute pas pour rien que le nom de Gutrune (« bonne rune », remarque Siegfried lui-même) peut se traduire librement « la bonne loi ».

Plus embarrassante apparaît de prime abord l'union de

Siegfried et de Brunnhilde, à cause de leur lien de parenté (elle est la demi-sœur de ses deux parents), mais les intéressés ne s'y trompent pas : dès leurs premières paroles, Brunnhilde s'installe en position de « surmère » (comme on dit un surhomme). Elle a, dit-elle, veillé sur Siegfried avant même qu'il ne fût conçu, l'a protégé dès avant sa naissance. Quant à Siegfried, depuis qu'il a découvert Brunnhilde il ne pense qu'à sa mère et croit même la retrouver en elle. Dorénavant, entre l'endogamie et l'exogamie, entre la puissance et l'amour, on nagera en pleine confusion ; confusion qu'illustre l'intrigue bizarre et en apparence incohérente du *Crépuscule*. Sauf erreur, le thème de la renonciation, absent de *Siegfried*, ne réapparaît qu'une fois dans le *Crépuscule* quand Brunnhilde, lors de son dialogue avec Waltraute, refuse d'échanger l'anneau contre le salut du Walhall, ce qui est le contraire de ce que Wotan avait fait au début de la Tétralogie. Mais Wotan voyait alors uniquement dans l'anneau l'instrument de la puissance, tandis qu'il n'est pour Brunnhilde qu'un gage d'amour. Cet anneau dont personne, hors Hagen, ne comprend plus la nature et qui, jusque-là, circulait entre les représentants de tous les étages cosmiques : des filles du Rhin (eau) à Alberich (monde souterrain), d'Alberich à Wotan (ciel), de Wotan aux géants (terre), tombé aux mains de Siegfried ne va plus, si j'ose dire, que tourner en rond entre lui et Brunnhilde : il le lui donne, le lui reprend, et elle le récupère. Or, sortir de l'endogamie et de l'inceste, c'eût été rendre l'anneau au Rhin (ce que personne ne voulait faire), et aussi livrer Brunnhilde à quelque Gunther. En cédant à la prière de Brunnhilde, Wotan commet paradoxalement la même erreur que celle qui le contraignit à céder aux exigences de Fricka : car le cercle de flammes où il enferme la Walkyrie, franchissable par le seul Siegfried, est aussi le cercle de l'inceste. En ce sens également, Gunther et Siegfried représentent des solutions alternatives au même problème.

A ces confusions en série qui s'aggravent en s'ajoutant les unes aux autres, il n'y a pas d'autre issue qu'un effondrement cosmique. Le trésor arraché à l'eau retournera à l'eau, celui arraché au feu retournera au feu, les deux éléments s'uniront sur la scène. Au total rien ne se sera passé, puisque la Tétralogie aura vainement tenté des conciliations impossibles entre

des termes qu'une loi plus qu'humaine impose de tenir séparés. Cette démonstration acquise, l'histoire humaine pourra vraiment commencer et, remplaçant la saga divine, elle consacrera le succès de l'échange suprême du monde de la nécessité pour celui de la contingence, auquel Wotan, ne pouvant instituer la jouissance sans partage ni dans l'un, ni dans l'autre, s'est finalement résigné.

CONTRAINTE ET LIBERTÉ

« Rien ne peut nous consoler, lorsque
nous y pensons de près. »

PASCAL, *Pensées*, Paris, Lemerre, 1877,
I : 50.

UNE PEINTURE MÉDITATIVE

En insistant dans la conclusion d'un récent livre (*L'Homme nu*, 1971 : 559-563) sur la passivité et la réceptivité de l'auteur — dont l'esprit, quand il travaille, sert de lieu anonyme où s'organisent ce qu'on ne peut guère appeler que « des choses » venues d'ailleurs ; de sorte qu'exclu de bout en bout par son ouvrage, le moi en apparaît plutôt comme l'exécutant — je ne faisais que reprendre, sans d'ailleurs en avoir conscience, une idée fortement exprimée par Max Ernst. Dès 1934 en effet, il dénonçait ce qu'il appelait « le pouvoir créateur de l'artiste ». L'auteur, poursuivait-il, n'a qu'un rôle passif dans le mécanisme de la création poétique, et il peut assister en spectateur à la naissance de ce que d'autres appelleront son œuvre : en vérité, simple mise à jour de « trouvailles non falsifiées », émanées d'une réserve inépuisable d'images enfouies dans le subconscient.

Cette rencontre me donne à réfléchir sur les raisons profondes qui, entre toutes les formes modernes de la peinture, m'attirent particulièrement vers celles que Max Ernst lui a données. Une analogie indubitable n'existe-t-elle pas entre ce que, bien après lui, j'ai tenté de faire dans mes livres, et le parti qu'il a toujours assigné à la peinture ? Comme les tableaux et les collages de Max Ernst, mon entreprise consacrée à la mythologie s'est élaborée au moyen de prélèvements opérés au dehors : en l'occurrence, les mythes eux-mêmes, découpés comme autant d'images dans les vieux livres où je les ai trouvés, puis laissés libres de se disposer au long des pages, selon des arrangements que la manière dont ils se pensent en moi commande, bien plus que je ne les détermine

consciemment et de propos délibéré. La méthode structuraliste procède, comme on sait, par la mise en évidence et l'exploitation systématique des oppositions binaires prévalant entre des éléments fournis par l'observation, phonèmes des linguistes ou myèmes des ethnologues. Elle n'éprouve nulle gêne à se reconnaître dans la formule énoncée par Max Ernst en 1934, et où il préconise « le rapprochement de deux (ou plusieurs) éléments de nature apparemment opposée, sur un plan de nature opposée à la leur », soit un double jeu d'opposition et de corrélation, d'une part entre une figure complexe et le fond sur lequel elle se profile, d'autre part entre les éléments constitutifs de la figure elle-même.

Il semble donc significatif que Max Ernst ait choisi d'illustrer son précepte par la fameuse « rencontre fortuite sur une table de dissection d'une machine à coudre et d'un parapluie », car qui ne voit que cette scène doit sa célébrité au fait qu'elle rapproche trois objets dont, contrairement au dire du poète, la rencontre n'est nullement fortuite, sauf au regard de l'expérience vulgaire, leur étrangeté réciproque relevant plutôt de l'apparence, comme Max Ernst prend soin de nous en avertir ? Il n'y aurait scandale à trouver des objets manufacturés sur une table de dissection, au lieu des organismes vivants ou morts qu'elle est normalement destinée à recevoir, que si cette substitution inattendue d'œuvres de culture à des êtres de nature ne sous-entendait une secrète invitation : la présence simultanée, sur ce genre particulier de table, de ces deux objets insolites — mais qui tombent eux aussi malades, et qu'il faut parfois réparer — engage à dissiper l'incongruité de leur assemblage, précisément en les *disséquant* eux-mêmes et en disséquant leur rapport.

L'association des deux engins suggère d'abord qu'ils sont pareillement nommés d'après leur destination instrumentale : l'un « à coudre », l'autre « à pluie ». Faux parallélisme, sans doute, puisque le second *a* de parapluie n'est pas préposition mais partie intégrante d'un morphème, qui met cependant sur la piste de tout un système où les ressemblances et les différences se répondent : la machine est faite *pour* coudre, l'autre engin est *contre* la pluie ; la première agit sur la matière et la transforme, le second lui oppose une résistance passive. L'un et l'autre sont pourvus d'une pointe, dans le cas du para-

pluie assurant sa protection ou surmontant, comme un ornement, un dôme mollement arrondi, doux, élastique au toucher ; dans le cas de la machine à coudre, pointe aiguë et agressive placée à l'extrémité inférieure d'un bras anguleux, là où il se replie vers le bas. La machine à coudre se présente comme un arrangement ordonné de pièces solides dont la plus dure, l'aiguille, a pour fonction de transpercer l'étoffe ; au contraire, le parapluie est garni d'une étoffe qui ne se laisse pas transpercer par des particules liquides en désordre : la pluie.

Sans solution concevable de prime abord, l'équation

$$\frac{\text{machine à coudre} + \text{parapluie}}{\text{table de dissection}} = 1$$

en reçoit une, quand le rapprochement inattendu de deux objets devient fortement motivé du fait qu'ils sont eux-mêmes rapprochés d'un troisième ; car celui-ci fournit la clé permettant d'analyser leur concept. De totalement distincts, les deux premiers se transforment alors en métaphores inversées l'un de l'autre, dont l'intuition fait naître, pour suivre encore le texte de Max Ernst, « la joie que l'on éprouve à toute métamorphose réussie... (et qui répond) au séculaire besoin de l'intellect. »

De ce besoin, Max Ernst précise aussi la nature en anticipant, cette fois, des réflexions de Merleau-Ponty ; car tous deux situent les réussites de la peinture quand celle-ci transgresse la frontière entre le monde extérieur et le monde intérieur, et donne accès à cette zone intermédiaire — *mundus imaginalis* de l'ancienne philosophie iranienne tel que l'a décrit Henry Corbin — où, écrit Max Ernst, « l'artiste évolue librement, hardiment, en toute spontanéité », la commissure se révélant alors plus réelle que les deux parties, physique et psychique, que la tradition philosophique et le bon sens banal la vouaient seulement à unir.

Mais, chez Max Ernst, cette liberté et cette spontanéité représentent des états que l'artiste doit d'abord conquérir : dans un texte de 1933, il définit les procédés qu'il emploie, frottages et grattages, comme autant de « moyens de forcer l'inspiration » et de « venir en aide à mes facultés méditatives ». Patiemment conçus et longuement travaillés, souvent repris pour éliminer et rendre transparentes des touches de peinture,

ses tableaux, comme ses collages, résultent rarement du pur élan lyrique projetant sur la toile lignes et couleurs dans un geste si rapide qu'avec de menues variantes, il puisse être répété maintes fois au cours de la même journée. Dans l'art de Max Ernst, la peinture reste pour l'essentiel ce qu'elle fut depuis la fin du Moyen-Age et la Renaissance jusqu'au XIX^e siècle, et d'où elle tire toute sa noblesse : un scrupuleux labeur préparé par un temps de réflexion, d'exercice et de doute. À tort ou à raison, on imagine ce peintre sujet à des affres comparables à celles que ressentait Ingres avant d'entreprendre certains portraits. On note un air de famille entre l'hippogriffe de « Roger délivrant Angélique » et la créature rageuse et piétinante que Max Ernst, qui la conçut en 1937, dénomma par antiphrase « l'Ange du foyer ». Ingres — qui ne figure pas au nombre des « préférés » dont Ernst dressa la liste en 1941 — ne disait-il pas lui aussi qu'il fallait savoir penser longuement un tableau pour pouvoir l'exécuter ensuite « avec chaleur et d'une seule venue », ce qui ramène à la liberté et à la spontanéité dont parle l'autre peintre ?

Cette parenté lointaine et indirecte avec Ingres n'apparaît pas tant, à mon sens, dans le portrait de Dominique de Ménil ou dans le graphisme si strict et maîtrisé d'« À l'intérieur de la vue », « la Famille est à l'origine de la famille » ou de « la Belle Jardinière » (qui inspira déjà pourtant à Gaëtan Picon le même rapprochement), que dans des grandes compositions dont les années 1955 à 1965 offrent plusieurs exemples : d'une pureté ingriste transposée dans un registre presque abstrait, où miroitent comme à l'infini des formes cristallines ou fibreuses dessinées et peintes avec une extrême rigueur, et dont la grâce mystérieuse invite le spectateur à on ne sait quelle rêverie métaphysique. Surprenante phase de l'évolution d'un peintre qui témoigne ailleurs d'un puissant sentiment de la nature, par d'imaginaires paysages révélant des citadelles lointaines ou des forêts qui semblent prêtes à proliférer en dehors de la toile, des amoncellements pierreux et des coulures minérales animés d'yeux, de mousses et d'insectes : tableaux dont la pâte nourrie et la facture appuyée suggèrent d'autres affinités, avec Gustave Moreau, Gustave Doré et John Martin ; plus loin dans l'espace, avec les sculpteurs indiens de la côte nord-ouest du Pacifique, et plus loin

dans le temps, avec Dürer. Entre ces deux manifestations extrêmes de son génie, il faudrait en situer bien d'autres ; mais peut-être, à moyenne distance, les peintures dont il décora la maison d'Eluard : énonciations laconiques de symboles qu'on dirait perdus comme ceux des fresques hopi du site d'Awatowi, ou de quelque autre civilisation aussi sage et énigmatique que celle de l'Égypte vue par les Grecs d'un âge tardif, et comme elle à jamais disparue ; mais symboles qui nous restent présents non seulement par la composition graphique, mais aussi par l'attribution à chacun de teintes rares, fines et précieuses dont le choix et les rapports semblent chargés de sens.

Car si le son et le sens représentent, Saussure nous l'a appris, les deux moitiés indissociables de l'expression linguistique, l'œuvre de Max Ernst parle des langues innombrables, dont le discours s'exprime chaque fois par l'effet d'une solidarité infrangible entre le support choisi et les techniques d'exécution — qui savent se prévaloir de toutes les ressources du bricolage —, l'agencement des volumes, des lignes, des valeurs et des couleurs, la texture picturale et le sujet lui-même... Comme Goethe le disait de ce monde végétal dont Max Ernst aime s'inspirer et qu'il sait si bien comprendre, chez lui plus encore que chez d'autres, tous les aspects sous lesquels on peut envisager le tableau forment un chœur, dont le chant « guide vers une loi cachée ».

OUVRAGES CITÉS

Cahiers d'Art, numéro consacré à Max Ernst, Paris, 1937.

ERNST Max :

1934 « Qu'est-ce que le surréalisme ? », *Le Petit Journal des grandes expositions*, Paris, 2 avril-31 mai 1971.

A UN JEUNE PEINTRE

Pour faire un peintre, il faut beaucoup de science et beaucoup de fraîcheur. Les impressionnistes avaient encore appris à peindre, mais ils faisaient ce qu'ils pouvaient pour l'oublier ; sans y parvenir, Dieu merci, mais en réussissant à persuader une nuée d'épigones que le savoir était inutile, qu'il suffisait de lâcher la bride à la spontanéité, et selon une formule qui eut une célébrité désastreuse, de « peindre comme l'oiseau chante ».

Qu'en dépit des œuvres merveilleuses qu'il a produites, l'impressionnisme conduisait à une impasse, la brièveté de sa première phase l'atteste, ainsi que la réforme à quoi se dépensèrent Gauguin et Seurat. Mais s'ils furent, eux aussi, des grands peintres (surtout Seurat), l'impressionnisme tout proche avait encore sur eux trop d'ascendant pour que l'idée simple leur vînt de chercher la solution dans un humble retour aux servitudes du métier. Ils visèrent donc tous deux loin de la cible : en deçà de la peinture pour Seurat, et pour Gauguin au-delà. Ni les théories physiques aujourd'hui dépassées où Seurat voulut enraciner son art, ni le mysticisme confus auquel Gauguin tenta d'accrocher le sien ne pouvaient aider durablement une peinture désorientée à retrouver sa voie.

Tout cela était-il inévitable ? On reste confondu de lire, encore maintenant, qu'avec l'invention de la photographie la peinture naturaliste reçut son arrêt de mort. Comme l'a profondément compris Vinci, l'art a pour premier rôle de trier et d'ordonner les informations profuses émises par le monde extérieur, et qui assaillent à tout moment les organes

des sens. En omettant les unes, en amplifiant ou en atténuant les autres, en modulant celles qu'il retient, le peintre introduit dans cette multitude d'informations une cohérence, à quoi se reconnaît le style. Dira-t-on que le photographe fait de même ? Ce serait ne pas voir que les contraintes physiques et mécaniques de l'appareil, celles, chimiques, de la surface sensible, les possibilités dont dispose l'opérateur pour choisir le sujet, l'angle de prise de vue et l'éclairage, ne laissent à celui-ci qu'une liberté très restreinte comparée à celle pratiquement sans borne dont jouissent l'œil, la main, l'esprit servi par ces prodigieux instruments.

L'impressionnisme a démissionné trop vite en acceptant que la peinture eût pour seule ambition de saisir ce que des théoriciens de l'époque ont appelé la physionomie des choses, c'est-à-dire leur considération subjective, par opposition à une considération objective qui vise à appréhender leur nature. On considère subjectivement des meules de foin, quand on s'applique à rendre dans une série de toiles les impressions momentanées qu'elles provoquent sur l'œil du peintre à telle ou telle heure du jour et sous tel ou tel éclairage ; mais on renonce du même coup à faire saisir intuitivement au spectateur ce qu'est, en soi, une meule. Les peintres antérieurs s'assignaient eux aussi les mêmes tâches ; ils ne se lassaient pas d'exécuter un drapé, pour rendre, en quelque sorte de l'intérieur, les innombrables façons dont un tissu tombe selon qu'il est de laine ou de soie, de coutil, de droguet, de satin ou de taffetas ; selon qu'il pend directement sur le corps ou qu'un vêtement de dessous le supporte, selon qu'il est coupé dans le droit fil ou en biais... Dans un cas, on s'attache aux apparences variées de choses toujours les mêmes, dans l'autre à la réalité objective de choses différentes. Une complaisance de l'homme envers sa perception s'oppose à une attitude de déférence, sinon d'humilité, devant l'inépuisable richesse du monde.

Dans un autre registre et sur un autre plan, le passage, par l'intermédiaire de Cézanne, de l'impressionnisme au cubisme répète l'aventure de Seurat et de Gauguin. Car il serait aussi ridicule d'expliquer le cubisme par les géométries non euclidiennes et la théorie de la relativité, que l'impressionnisme par la physique des couleurs et par l'invention de la photographie. Ni l'un, ni l'autre ne se ramènent à des causes externes ;

en revanche, un rapport interne les lie. Malgré ses différends avec l'impressionnisme, Seurat continue de repousser le tableau en deçà de la nature : entre les choses elles-mêmes et la manière dont elles agissent sur la rétine du peintre ou du spectateur. Pour échapper à l'impasse impressionniste, le cubisme voudra, lui, se situer au-delà de la nature, mais sous prétexte de remettre la peinture sur ses pieds, il la déséquilibrera d'autre façon ; et même s'il a produit quelques chefs-d'œuvre, pas plus que l'impressionnisme il ne réussira à durer. Ce que l'impressionnisme prétendit être vis-à-vis de l'instant en cherchant à fixer le temps suspendu, le cubisme prétend l'être vis-à-vis d'un temps étale. Non que, comme on l'a dit, le peintre prenne des objets une vision successive : le cubisme cherche à donner une vision intemporelle ; mais, en renonçant à la perspective, il replace le spectateur dans la durée.

C'était vouloir trop faire. Parce qu'il vise au-delà de la peinture, et que, comme Gauguin (dans un tout autre ordre, cela va sans dire) il s'assigne des ambitions démesurées, tant dans sa phase analytique que dans sa phase synthétique le cubisme, lui aussi « manque l'objet ». Au point que le tableau qui, à l'origine et par un effet de choc, paraissait l'instrument d'une révélation métaphysique, tombe aujourd'hui au rang de composition décorative, et qui touche surtout parce qu'elle illustre le goût d'une époque. Il est ironique de constater que c'est surtout vrai de Juan Gris, le plus philosophe des cubistes ; mais ce l'est aussi de Braque et de Picasso. On ne parlera pas des autres.

Où en sommes-nous aujourd'hui ? Une foule de peintres s'obstinent à répéter la stratégie de leurs aînés en aggravant progressivement ses vices. Plutôt que de reconstituer laborieusement un savoir, ils s'enorgueillissent de viser toujours plus loin que leurs devanciers ; et, comme ceux-ci, ils tirent dans des directions diamétralement opposées. Les uns veulent aller plus en deçà de la nature, encore, que l'impressionnisme. Ils achèvent de dissoudre le peu qui restait de la figuration après Monet, et ils s'adonnent à un jeu non représentatif de formes et de couleurs exprimant, non plus même la réaction subjective du peintre à un spectacle, mais un prétendu lyrisme dont l'individu seul est la source.

D'autres prennent la direction inverse, et vont encore plus au-delà de la nature que le cubisme. Déjà, celui-ci avait court-circuité la nature en se détournant du paysage, et en choisissant ses modèles préférés parmi les ouvrages de la culture. Eux dépassent, si l'on ose dire, le cubisme par leur dédain d'objets ou d'accessoires encore empreints d'une certaine poésie ; ils demandent aux productions les plus sordides de la culture de leur fournir des modèles restés si étrangers à l'inspiration des peintres que pour rajeunir, croient-ils, la peinture, il n'est même plus utile de les interpréter : on se contente de les copier d'une façon qui se voudrait servile, et qui ne parvient pas à l'être par insuffisance de métier.

Marx disait que l'histoire se répète en se caricaturant elle-même. La proposition s'applique parfaitement à l'histoire de la peinture depuis un siècle. Elle est allée de crise en crise, et si l'on excepte d'éclatantes réussites individuelles, on peut dire que chaque étape de la peinture a reproduit, sous une forme de plus en plus excessive, les déviations imputables à celle qui l'avait immédiatement précédée.



De façon prophétique, Baudelaire avait salué en Manet « le premier dans la décrépitude de son art ». Que peut donc faire un jeune peintre pour échapper au désespoir où le pousse tout ce qui est arrivé depuis ? Anita Albus me semble être actuellement un des seuls qui proposent une réponse à cette question. Car, pour retrouver l'art de peindre, il fallait d'abord se convaincre que, comme l'écrivit Aloïs Riegl en un texte non moins prophétique que celui de Baudelaire, même s'il n'avait pas dans l'esprit de son auteur le sens précis que la suite des événements incite à lui donner : « L'âge d'or des arts plastiques est terminé depuis le début des temps modernes ; l'illusion de la Renaissance fut leur dernière étincelle en même temps qu'un adieu »¹.

Ce n'est pas la première fois que mis en présence d'une situation jugée critique, on aura décidé de revenir en arrière

1. A. RIEGL, *Historische Grammatik der bildenden Künste*, Graz/Köln, 1966, 56.

et de reprendre la tâche à un point où rien encore ne compromettrait son progrès : l'exemple des Préraphaélites vient immédiatement à l'esprit. S'agissant ici d'Anita Albus, il est significatif que — le nom adopté par eux l'indique — les préraphaélites aient choisi leur point de départ dans un état de l'art italien où celui-ci avait beaucoup plus reçu de la peinture nordique qu'il ne devait lui rendre à travers Dürer, ainsi que l'a montré Panofsky ; et qu'à l'origine du mouvement préraphaélite, on trouve une influence allemande : celle des Nazaréens. Pour assurer le retour aux disciplines de base de la peinture, dont l'intention s'affirme au début du XIX^e siècle chez des Allemands (mais on n'oubliera pas qu'à Rome, les Nazaréens et Ingres se portaient une admiration réciproque), et vers le milieu du siècle à leur exemple chez des Anglais, c'est bien la tradition septentrionale, née dans les Flandres au début du XV^e siècle, qui pouvait être la plus efficace ; car elle se caractérise, dit encore Riegl, par « un art à finalité de représentation, profondément ancré dans l'esprit des peuples germaniques »¹.

A son tour, Panofsky analysera l'esprit particularisant du XV^e siècle nordique, qui « pouvait se déployer dans deux domaines, tous deux extérieurs à la nature 'naturelle' ou 'noble' vantée par Goethe, et pour cette raison complémentaires : domaine du *réalisme* d'une part, du *fantastique* de l'autre ; d'un côté, l'art intimiste du portrait et la peinture du genre, nature morte et paysage ; de l'autre côté, l'art visionnaire et fantasmagorique » ; soit deux domaines situés « l'un en deçà de la nature 'naturelle', l'autre au-delà »².

Ce qui rend si fascinant l'art d'Anita Albus, ce sont ces retrouvailles quasi miraculeuses avec une tradition à deux visages dont, probablement et pour les raisons que j'ai dites, seul un peintre allemand pouvait se faire le restaurateur. Dès le premier siècle de l'héraldisme, le bestiaire allemand apparaît comme le plus fourni et le plus varié. C'est en Allemagne du Nord que les végétaux sont le plus souvent employés comme meuble principal de l'écu, de sorte qu'existe « une

1. A. RIEGL, *l.c.*, II 8.

2. E. PANOFSKY, *Meaning in the Visual Art*, Doubleday & Co., Garden City, 1955, 6, 265-271.

opposition entre une Europe celtique et germano-scandinave d'héraldique nettement animalière et une Europe latine d'héraldique plus linéaire (...) opposition qui se maintient jusqu'à l'époque moderne »¹. Riegl lui-même avait déjà noté que, dans l'art nordique, entre le XI^e et le XIII^e siècle, la végétation locale remplace progressivement le feuillage byzantin, et il soulignait « la tendance fondamentale de tout l'art germanique orienté vers la compétition avec la nature organique »².

Comment ne pas penser à Anita Albus, et à l'attention passionnée dont son art témoigne envers tous les aspects du réel ? Attention faite de tendresse envers les êtres vivants : quadrupèdes, oiseaux, feuilles et fleurs, servie par un scrupule d'exactitude qui rivalise avec celui du naturaliste. Mais, comme ses devanciers de haute époque, Anita Albus ne se propose pas de copier simplement ces modèles : elle approfondit la connaissance que nous avons d'eux en retrouvant, par le geste de la main et le mouvement du pinceau, l'élan de la création naturelle.

Aussi ne faut-il pas s'étonner que, par-delà la tradition particulière dont il relève, l'art d'Anita Albus montre une affinité avec des entreprises qui, sous d'autres cieux, eurent des ambitions comparables à la sienne : mettre la peinture au service de la connaissance, et faire de l'émotion esthétique un effet de la coalescence, rendue instantanée par l'œuvre, des propriétés sensibles des choses et de leurs propriétés intelligibles. Autant qu'à la tradition nordique, l'art d'Anita Albus s'apparente à celui d'un peintre d'oiseaux, d'insectes, de coquillages et de fleurs exceptionnel entre tous, je veux dire Utamaro dont son maître Sekyen disait, en postface au *Yehon Mushu erabi*, « Insectes choisis » : « Concevoir par l'esprit des images de choses vivantes et les transférer sur le papier, voilà le véritable art pictural. En peignant ces insectes, mon élève Utamaro a produit des images sorties droit de son cœur. Je me souviens comment, enfant encore, il prit l'habitude d'observer les plus infimes détails des créatures vivantes, et

1. M. PASTOUREAU, *Traité d'Héraldique*, Picard, Paris, 1979, 134, 136, 158.

2. A. RIEGL, *l.c.*, 50, 108.

je remarquais souvent à quel point il était absorbé en jouant avec une libellule retenue par un fil, ou avec un grillon posé sur la paume de sa main... »¹ Anita Albus aurait sa place dans ce tableau, qui, tout bien considéré, ne doit pas paraître tellement exotique. Vasari devançait seulement Sekyen quand il définissait le dessin comme une « connaissance intellectuelle ». Et si notre vision de l'estampe japonaise ne restait contaminée par les contresens de l'impressionnisme, nous serions sans doute plus sensibles à la parenté de l'art des *ukiyo-e*, « images du monde flottant », avec la poursuite, typiquement germanique selon Riegl, de ce qu'il appelait « le fortuit » et « l'éphémère ». Notons-le toutefois pour éviter une équivoque : il s'agit ici d'un fortuit et d'un éphémère, non par accident comme ceux que voulurent capter les impressionnistes, mais par nature ou par destination à la façon de Jan Van Eyck. Cela est vrai aussi des Japonais : car si Hokusai — le plus « chinois », peut-être, des peintres japonais de son temps — voulut représenter le Fuji dans des lumières différentes, il évita de fondre ensemble la montagne, les nuages, le ciel, et maintint leur intégrité physique à ces objets.

Quand il se soumet de toutes ses forces au réel, le peintre ne s'en fait pas l'imitateur. Ces images empruntées à la nature, il garde la liberté de les disposer dans des arrangements imprévus qui enrichissent notre connaissance des choses en faisant apercevoir entre elles de nouveaux rapports. Anita Albus reste fidèle aux leçons des enlumineurs du Moyen Âge, qui se plaisaient à transmuter les formes et à inscrire des « drôleries » chargées de sens dans leurs décors marginaux. Elle n'oublie pas non plus les inventions allégoriques de Bosch, ni la sensibilité divinatoire avec laquelle, au xvi^e et au xvii^e siècle, Georg Hoefnagel, Georg Flegel, Marseus van Schrieck, Adriaen Coorte se firent les créateurs du réel. Plus près de nous, elle se souvient aussi de la rigueur botanique d'un Runge, mise par le peintre au service d'une philosophie naturelle ; et de celle d'un Kolbe copiant avec exactitude des végétaux très ordinaires, dont il agrandit et recompose les éléments pour construire des forêts luxuriantes et fantastiques.

1. L. BINYON and J. J. O'BRIEN SEXTON, *Japanese Colours Prints*, 2nd ed., Faber & Faber, London, 1960, 75.



Offert à la libre interprétation des enfants, le premier livre d'Anita Albus, *Der Himmel ist mein Hut*, fait aussi écho à des thèmes mythologiques répandus dans des régions du monde très diverses. Mais il n'est pas certain qu'Anita Albus les ait connus ; elle les traite d'une manière si personnelle qu'on croirait volontiers qu'elle les a réinventés. Ainsi le motif du « printemps local », illustré par une gracieuse habitation enclosant dans ses murs un arbre dont le feuillage déborde par les fenêtres, et aux alentours de laquelle fond la neige qui recouvre tout le pays ; celui de l'orifice mystérieux donnant accès à l'autre monde, ici représenté par cet appareil de toilette qui, dans notre société, joue plus que tout autre le rôle de médiateur entre la nature animale de l'homme et la culture ; celui de la montagne animée, évoqué par l'œil qu'on discerne dans ses replis rocheux, au regard d'autant plus absent qu'il embrasse un paysage idyllique, mais vide d'habitants. Qu'un navire solitaire puisse s'être échoué au milieu des bois, ou qu'une locomotive traverse à toute vapeur une vallée marine et y matérialise un peuple de poissons dans le faisceau lumineux de ses lanternes (tandis que sa fumée, prisonnière d'un élément plus dense que l'air, y prend elle-même l'aspect d'un corps visqueux), rappelle à l'américaniste que les Indiens du Canada, sur la côte du Pacifique, admettaient qu'à côté des « baleines de la mer », il existât des « baleines de la forêt ». Ou bien encore, construisant cette fois une mythologie à partir des clichés de la langue, et restituant à ceux-ci leur force expressive originelle, Anita Albus fait voir un lac aux eaux placides : si placides qu'elles continuent de refléter intacte une maison dévorée par l'incendie...

Au long des pages de *Der Garten der Lieder* se répète un encadrement fait de bandeaux horizontaux et verticaux parsemés de fleurs, de fruits, d'oiseaux, d'insectes et de coquillages. Exquis par la composition et le coloris, ces motifs tirent une force singulière de la précision du détail et de leur fidélité au réel. Mais c'est surtout dans les médaillons placés au milieu de chaque bandeau qu'Anita Albus donne la mesure de sa virtuosité et de son imagination poétique. Ces médaillons,

dont le diamètre n'excède pas, pour certains, dix millimètres, furent tous exécutés par l'artiste en taille réelle ; ils s'ouvrent comme des fenêtres en miniature sur des scènes tantôt cocasses, tantôt étranges et mystérieuses, traitées avec un réalisme qui enchante, car la perfection du savoir-faire rend plus piquante encore la singularité des sujets.

Dans *Eia Popeia*, Anita Albus prend un autre parti. Elle donne le plus grand soin à la typographie qu'elle agrémente de lettrines et de vignettes remplissant les blancs à la fin de chaque paragraphe, et elle détache l'illustration du texte. Sans rapport avec celui-ci et sans rapport apparent entre elles, les planches se présentent comme des petits tableaux de chevalet qui valent chacun pour soi. Si réduit est leur format, si raffinée leur exécution, si précieuses les couleurs qui les parent, qu'on hésite à classer ces menus chefs-d'œuvre : ils relèvent autant du bijou que du tableau. Dans l'un, une femme sauvage au corps velu et à l'immense chevelure crêpelée, sortie de quelque cosmographie médiévale, rêve, son enfant sur les genoux, au bord d'un lac éclairé par la lune. Dans un autre, un jeune martin-pêcheur, joyau de nos rivières — et jamais représenté, sans doute, avec une vérité si prenante — se tient perché, un poisson dans le bec, sur un pichet d'étain dont les reflets onctueux contrastent avec le scintillement des plumes, mis en valeur par un fond noir qu'équilibre un linge blanc aux plis et aux effilochages minutieusement rendus. Comme dans les cabinets des anciens collectionneurs, une armoire-étagère expose un amas de curiosités hétéroclites, et elle en dissimule d'autres, probablement plus rares et surprenantes encore, derrière un rideau dont les plis gardent la trace de la main qui vient tout juste de les clore.

D'ailleurs, chaque tableau recèle à sa façon une ou plusieurs énigmes, tantôt posées par le sujet lui-même, tantôt par le penchant d'Anita Albus pour les citations picturales. Elle s'y livre volontiers, sans jamais dévoiler ses sources, moins, sans doute, par malice envers le spectateur que pour ne pas ébruiter ses rencontres avec des œuvres qui l'ont intimement touchée. Ainsi, le clair de lune sur un lac, qui sert de toile de fond à la couverture de *Eia Popeia*, reproduit celui de la *Fuite en Égypte* d'Adam Elsheimer. Et le bouton de sein débordant une chemisette écumeuse, entrevu par la déchirure

d'une page imprimée, rend un hommage doublement secret à un portrait de femme de Palma il Vecchio.

Dans ce dernier tableau, où Anita Albus a peint savamment les ombres portées par les pliures de la feuille — sur un coin de laquelle avance un délicat petit insecte —, l'artiste associe donc ce que je me risquerai à appeler un « trompe-mémoire » au trompe-l'œil dont, dans d'autres tableaux, elle ravive la tradition avec un brio dont on n'aurait pas cru un peintre vivant capable. L'un restitue la matière et la texture d'une vieille épreuve photographique sous un verre fêlé ; d'autres ménagent entre divers objets des rencontres en apparence aussi arbitraires que celle, fameuse et moins arbitraire qu'il ne semble, d'un parapluie et d'une machine à coudre sur une table de dissection.

En effet, l'art d'Anita Albus n'est pas uniquement imprégné d'archaïsme. Des souffles contemporains l'animent, en premier lieu celui du surréalisme. Le scrupuleux souci d'exactitude si manifeste chez Anita Albus la met aux antipodes de l'hyper-réalisme. Loin de copier sans art des déchets de la culture, elle représente dans toute leur fraîcheur et leur savante complexité les créations les plus exquises de la nature. En revanche, sa fidélité à la tradition nordique, empressée d'allier le réel et le fantastique, la rapproche du surréalisme, bien qu'elle n'emprunte pas toujours les mêmes voies que lui pour unir ces deux aspects.

Le surréalisme aussi savait à l'occasion s'inspirer du passé. C'est de Léonard de Vinci que Max Ernst apprit à déchiffrer des figures mystérieuses dans les écaillures d'une paroi ou dans la veinure d'un plancher dégradé par l'âge. Anita Albus inverse la méthode : au lieu de demander à l'objet d'être autre chose que ce qu'il est, elle s'applique avec une précision minutieuse à rendre l'armure et le drapé d'un tissu, ou, justement, les veines et le grain d'un vieux bois. Nous les voyons alors comme nous ne savions plus ou avions oublié qu'on pouvait les voir. La surprise, l'impression d'étrangeté nous viennent de les saisir dans leur vérité originelle, restitués à ce que Worringер aurait appelé leur « légalité (*Gezetzmassigkeit*) organique »¹.

1. W. WORRINGER, *Abstraktion und Einfühlung*, München, 1959, 96.

Telle qu'elle s'est développée depuis un siècle, l'histoire de la peinture contemporaine confronte à un paradoxe. On a progressivement rejeté le sujet au profit de ce qu'avec une discrétion révélatrice, on appelle aujourd'hui le « travail » du peintre ; on n'aurait pas l'effronterie de parler de « métier ». En revanche, c'est seulement si l'on persistait à voir dans la peinture un moyen de connaissance : celle d'un contenu extérieur au « travail » de l'artiste, qu'un savoir artisanal hérité des vieux maîtres retrouverait de l'importance et qu'il garderait sa place comme objet d'étude et de réflexion.

Fait de recettes, de formules, de procédés, d'exercice manuel aussi, dont l'apprentissage théorique et pratique exigeait des années, ce précieux savoir est aujourd'hui disparu. On peut craindre qu'il en soit de lui comme de ces espèces végétales et animales que l'homme, dans son aveuglement, anéantit les unes après les autres. Mais, irrémédiable dans le cas de formes vivantes qu'il faudrait un pouvoir divin pour recréer, cet anéantissement ne l'est peut-être pas dans le cas des savoirs traditionnels. L'art d'Anita Albus démontre comment pourrait ressusciter la peinture ; à condition, toutefois, de se convaincre que des mois de labeur ne sont pas de trop pour peindre un très petit tableau (ou bien un grand : Ingres mettait des mois, des années parfois à penser les siens) si l'on doit finalement réussir à y fixer fût-ce une parcelle de la vérité du monde, à l'issue d'un patient dialogue entre le modèle, des matières premières, des lois et des propriétés physiques ou chimiques et l'artiste lui-même, d'où résultera une œuvre condensant, sous forme sensible, les termes d'un pacte scellé entre toutes ces parties.

En assujettissant ses yeux, sa main et son esprit à une ascèse, Anita Albus a voulu retourner aux origines mêmes de la peinture occidentale, pour restaurer le métier de peintre dans toute sa rigueur. Elle a appris à employer le vélin comme on savait le faire il y a des siècles, retrouvé les couleurs opaques et éclatantes des enlumineurs du Moyen Âge et du début de la Renaissance par application d'aquarelle en couches successives. Là aussi, elle se montre fidèle à sa tradition nationale, car c'est de Théophile, moine allemand des ^{XI^e}-^{XII^e} siècles, et de son traité *De diversis artibus schedula* que nous tenons l'essentiel de ce que nous savons sur les techniques

de l'enluminure : préparation des couleurs, supports, liants, utilisation des médiums, etc.

Si évocatrice, par sa personne, de la grâce et de la pureté gothiques, Anita Albus démontre par son art qu'on ne réinventera pas le métier de peintre sans reprendre les choses à leur début, suivre pas à pas le chemin tracé par les grands découvreurs, reconstituer bribe par bribe leurs tours de main, leurs secrets et leurs méthodes.

La peinture s'engagea peut-être sur la mauvaise pente quand elle s'imagina, à la suite de Léonard de Vinci, qu'en optant pour la nature contre l'antique, elle s'obligeait à opter aussi pour le clair-obscur contre le contour. Rien ne liait ces deux choix. La nature, que d'aucuns osèrent déclarer « petite et banale »¹, offre une richesse de motifs inépuisable à l'artiste qui, s'il sait être attentif au spectacle du monde, ne pourra invoquer aucun prétexte plausible pour renoncer au sujet. Mais il est aussi vrai, comme le comprirent au xv^e siècle les Flamands et les peintres du Quattrocento, les Japonais jusqu'au xix^e siècle et aujourd'hui Anita Albus, que seulement en se montrant réfractaire aux sortilèges dissolvants du clair-obscur et en s'inclinant devant l'ordre intangible des choses, la peinture pourra de nouveau prétendre à la dignité d'un métier.

1. P. SÉRUSIER, *A B C de la Peinture, suivi d'une correspondance inédite*, etc., Floury, Paris, 1950, 39.

NEW YORK POST- ET PRÉFIGURATIF

En débarquant à New York au mois de mai 1941, on se sentait baigné dans une moiteur de tropique, signe précurseur d'un de ces étés étouffants et humides qui obligent l'écrivain à s'entourer le bras d'une serviette-éponge pour éviter que la sueur n'imbibe le papier. De pouvoir, pendant des heures, marcher à la découverte de la ville en tenue légère accroissait encore un sentiment de liberté, compréhensible chez qui venait de réussir à gagner les États-Unis après une traversée laborieuse et non sans risques. J'arpentais sur des kilomètres les avenues de Manhattan, profonds chenaux que les gratte-ciel surplombaient d'escarpements fantastiques ; je m'engageais au hasard dans les rues perpendiculaires dont la physionomie variait de manière imprévue d'un bloc à l'autre : tantôt misérable, tantôt bourgeoise ou provinciale, et le plus souvent chaotique. Décidément, New York n'était pas la métropole ultra-moderne que j'attendais, mais un immense désordre horizontal et vertical, attribuable à quelque soulèvement spontané de l'écorce urbaine plutôt qu'aux projets réfléchis des bâtisseurs ; où des couches minérales, anciennes ou récentes, restaient intactes par endroits, tandis qu'en d'autres des cimes émergeaient du magma environnant, comme les témoins d'ères différentes qui se seraient suivies sur un rythme accéléré avec, dans les intervalles, les vestiges encore visibles de tous ces bouleversements : terrains vagues, chalets incongrus, masures, édifices en briques rouges — ces derniers, déjà coquilles vides promises à la démolition.

En dépit de la hauteur des plus grands édifices, et de leur

entassement sur la surface étriquée d'une île où ils se dressaient comprimés les uns par les autres (« Cette ville qui vous attend debout », disait Le Corbusier), je découvrais à l'orée de ces labyrinthes que la trame du tissu urbain restait étonnamment lâche : à preuve tout ce qu'on a pu y insérer depuis, et qui, chaque fois que j'ai revisité New York, m'a donné un sentiment croissant d'oppression. Mais, en 1941, et sauf dans les canyons autour de Wall Street, New York était une ville où l'on respirait sans gêne ; que ce soit au long des avenues flanquant de part et d'autre la Cinquième, et qui, plus on s'éloignait vers l'est ou vers l'ouest, prenaient une allure faubourienne ; ou bien après avoir remonté Broadway ou Central Park West, en gagnant les hauteurs de Columbia University balayées par les brises venues du fleuve.

En vérité, New York n'était pas une ville, mais, à cette échelle colossale dont on prend seulement la mesure en mettant le pied dans le Nouveau Monde, une agglomération de villages. En chacun d'eux, sauf peut-être pour aller au travail, on eût pu passer sa vie sans sortir. Ainsi s'expliquaient, d'ailleurs, les profonds mystères d'un subway express qui, pris sur le même quai, et à moins d'être parfaitement informé des symboles peu visibles placardés sur la première voiture, vous transportait, sans qu'on ait la moindre chance de descendre en cours de route, tantôt à votre destination, ou dans quelque banlieue distante de vingt kilomètres. Ne faisant jour après jour qu'un seul trajet, la grande majorité des voyageurs n'avait pas besoin qu'on l'instruisît des autres ; des repères devenus familiers pouvaient rester elliptiques.

Aux intersections d'artères tracées comme au cordeau, et qu'on eût cru confondues dans un même anonymat géométrique, les groupes ethniques composant la population new-yorkaise avaient trouvé chacun son lieu d'élection : Harlem et Chinatown, bien sûr, mais aussi les quartiers portoricain (à l'époque, en cours d'installation vers la 23^e rue ouest), italien (au sud de Washington Square), grec, tchèque, allemand, scandinave, finlandais, etc., avec leurs restaurants, leurs lieux de culte et de spectacle. On se dépaysait en franchissant quelques blocs. Par là, déjà, New York préfigurait les capitales européennes de l'après-guerre, marquées par

l'affluence d'une main-d'œuvre et la prolifération concomitante de boutiques et de restaurants diversement exotiques. A partir de 1910 en effet, la proportion des personnes nées à l'étranger n'a pas cessé de diminuer aux États-Unis, tandis qu'en France et dans d'autres pays d'Europe, elle augmente depuis 1945 à un rythme si rapide que, pour parler seulement de la France, elle atteint aujourd'hui le double de ce qu'elle est là-bas.

D'autres points sensibles de la ville trahissaient des affinités plus secrètes. Les surréalistes français et leurs amis s'installaient dans Greenwich Village où, à quelques minutes de Time Square par le subway, on pouvait encore loger, comme à Paris du temps de Balzac, dans une maisonnette à deux ou trois étages avec un jardinet par-derrière. Peu de jours après mon arrivée, allant rendre visite à Yves Tanguy, je découvris et louai aussitôt, dans la rue où celui-ci habitait, un studio dont les fenêtres donnaient sur des jardins tombés en friche. On y accédait par un long corridor en sous-sol conduisant à un escalier particulier, sur l'arrière d'une maison de briques rouges. L'ensemble appartenait à un vieil Italien presque infirme qui se faisait appeler « docteur » et dont prenait soin, ainsi que de leurs locataires, sa fille, créature anémique entre deux âges, restée demoiselle en raison d'un physique ingrat à moins que ce ne fût pour veiller sur son père. Il y a deux ou trois ans seulement, j'appris que Claude Shannon y logeait aussi, mais sur la rue et à un étage supérieur. A quelques mètres l'un de l'autre, lui créait la Cybernétique et j'écrivais *les Structures élémentaires de la parenté*. Nous avions, à vrai dire, une jeune amie commune dans la maison, et je me souviens que, sans citer de nom, elle me parla un jour d'un de nos voisins qui, m'expliqua-t-elle, s'occupait à « inventer un cerveau artificiel ». L'idée me parut bizarre, et je n'y prêtai pas attention. Quant à notre propriétaire, c'était, crus-je comprendre, un « parrain » d'immigrants pauvres de la péninsule ; il les accueillait, les orientait et prenait soin de leurs affaires. Je me demande aujourd'hui si la médiocrité du lieu et l'allure avachie de ma logeuse ne servaient pas de couverture à quelque officine de la Mafia.

Au nord de Greenwich Village, une atmosphère syndicaliste

et politique, chargée de relents venus d'Europe centrale, émanait d'Union Square et des rues avoisinantes, voués à l'industrie du vêtement. Loin de là, l'émigration bourgeoise se concentrait dans la zone entre Broadway ouest et Riverside Drive : avenues rébarbatives, droites ou incurvées, bordées d'immeubles construits au début du siècle pour des familles riches en quête d'appartements de quinze ou vingt pièces, élégants alors mais à présent délabrés, et cloisonnés pour faire des logements à l'usage d'une clientèle démunie. L'aristocratie new-yorkaise logeait, elle, sur l'East Side, où des maisons particulières datant souvent du siècle précédent avaient été « remodelées », comme on disait en franco-américain : rendues pimpantes à la façon, maintenant, de nos fermettes. Par ce goût pour le provincial et le désuet, la société new-yorkaise avançait déjà la nôtre. C'était l'époque où elle commençait à se passionner pour le style *Early American*, tandis que les gros meubles espagnols ou italiens en noyer massif et de haute époque — qu'un quart de siècle plus tôt, les milliardaires importaient à prix d'or pour garnir leurs demeures singeant les palais romains, s'entassaient dans les arrière-boutiques de revendeurs sur la Deuxième et même la Première Avenue, ou bien étaient vendus aux enchères par la galerie Parke et Bernet devant un public inattentif ; si je ne l'avais sous les yeux, j'aurais du mal à croire que j'y achetai un jour une crédence toscane du XVI^e pour quelques dizaines de dollars... Mais New York — de là lui venait son charme et l'espèce de fascination qu'elle exerçait — était alors une ville où tout semblait possible. A l'image du tissu urbain, le tissu social et culturel offrait une texture criblée de trous. Il suffisait de les choisir et de s'y glisser pour atteindre comme Alice de l'autre côté du miroir, des mondes si enchanteurs qu'ils en paraissaient irréels.

Max Ernst, André Breton, Georges Duthuit et moi fréquentions un petit antiquaire de la Troisième Avenue qui, pour répondre à notre demande, faisait surgir d'une caverne d'Ali Baba dont nous connûmes vite le mystère de précieux masques en pierre de Teotihuacan, et d'admirables sculptures de la côte nord-ouest du Pacifique alors tenues, même par les spécialistes, pour de simples documents ethnographiques. Telle autre pièce du même genre pouvait avoir échoué au bas de

Madison Avenue, dans une boutique qui vendait des perles de verre et des plumes de poulet, teintées de couleurs criardes, aux boys-scouts désireux de se fabriquer une coiffure dans le goût indien. Aussi sur Madison Avenue, il y avait, vers la Cinquante-cinquième rue, un marchand de bibeloterie sud-américaine ; mis en confiance, il vous amenait dans une rue voisine où, au fond d'une cour, il ouvrait un hangar plein à craquer de vases Mochica, Nazca et Chimu, empilés sur des étagères qui montaient jusqu'au plafond. Non loin de là, on se faisait montrer par un autre marchand des boîtes en or incrusté de rubis et d'émeraudes, épaves de l'émigration russe au lendemain de la Révolution d'octobre, comme l'étaient sans doute aussi les anciens tapis d'Orient qu'un œil un peu exercé savait repérer dans la brocante bazardeée chaque semaine par les salles de vente de quartier. En entrant pour la première fois chez un antiquaire dans la vitrine duquel on avait remarqué une estampe japonaise assez plaisante, on était obligeamment informé que, dans l'immeuble à côté, un jeune homme pressé par le besoin en avait à revendre ; on sonnait à la porte de son petit appartement où il vous débarrassait des séries entières d'Utamaro en tirage d'époque. A la hauteur de Greenwich Village, sur la Sixième Avenue, un baron allemand des plus racés habitait un pavillon modeste. A ses visiteurs, il cédait discrètement les antiquités péruviennes dont sa maison et ses malles étaient pleines. Il arrivait même que, dans le *New York Times*, une page publicitaire des magasins Macy's annonçât qu'on braderait le lendemain une cargaison entière de tels objets, provenant du Pérou ou du Mexique. En 1946-1947, Conseiller culturel près l'Ambassade de France, je recevais la visite d'intermédiaires porteurs de mallettes remplies de bijoux précolombiens en or, ou qui me proposaient sur photographies, en échange de toiles de Matisse et de Picasso dont, croyaient-ils, les musées français avaient de reste, de prodigieuses collections d'art indien qui — les autorités compétentes étant restées sourdes à mes objurgations — ont abouti depuis dans des musées américains.

Ainsi, New York offrait simultanément l'image d'un monde déjà révolu en Europe, et celle d'un autre monde dont nous ne soupçonnions pas alors combien proche il était de l'envahir. Sans que nous nous en rendions compte, une machine capable

tout à la fois de remonter et de devancer le temps nous imposait une série ininterrompue de chassés-croisés entre des périodes bien antérieures à la Première Guerre mondiale, et celles qui, chez nous, suivraient de peu la Seconde. Pour une part, nous revivions le monde du Cousin Pons où, dans le désordre d'une société en transformation et dont les couches sociales basculaient en glissant les unes sur les autres, des lacunes se creusaient, engloutissant des goûts et des savoirs. Qu'une génération quitte la scène, qu'un style passe de mode, qu'un autre ne soit pas encore au goût du jour, il n'en fallait pas plus pour qu'un pan du passé de l'humanité s'effondre et que ses débris tombent au rebut : phénomène d'autant plus brutal et saisissant qu'en raison de l'évolution rapide de la société américaine, des vagues d'émigration successives avaient envahi la ville depuis un siècle, chacune y transportant, selon son niveau social, de pauvres ou de riches trésors vite dispersés sous l'empire de la nécessité ; tandis que les immenses moyens, dont la ploutocratie locale avait disposé pour satisfaire ses caprices, donnaient à croire que toute la substance du patrimoine artistique de l'humanité était présente à New York sous forme d'échantillons : brassés et rebrassés, comme le flux fait des épaves, au rythme capricieux des ascensions et des décadences sociales, certains continuaient d'orner les salons ou avaient pris le chemin des musées, tandis que d'autres s'entassaient dans des recoins insoupçonnés.

A qui voulait se mettre en quête, il suffisait d'un peu de culture et de flair pour que s'ouvrent à lui, dans le mur de la civilisation industrielle, des portes donnant accès à d'autres mondes et à tous les temps. Nulle part, sans doute, plus qu'à New York, n'existèrent à cette époque de telles facilités d'évasion. Elles semblent presque mythiques aujourd'hui où l'on n'oserait plus rêver de portes : à peine de niches où nous pourrions encore nous blottir. Mais même celles-ci sont devenues l'enjeu d'une concurrence féroce entre ceux qui ne peuvent se résoudre à vivre dans un monde sans ombres complices, ni traverses dont quelques initiés détiennent le secret. Perdant l'une après l'autre ses dimensions anciennes, ce monde nous aplatit sur la seule qui reste : on la sonderait en vain pour y trouver des issues dérobées.

En même temps et par un singulier contraste, New York préfigurait, dès les années quarante, ces solutions d'infortune auxquelles nous ne savions pas encore qu'un quart de siècle plus tard, nous allions être aussi réduits en Europe. Il me souvient de la surprise que j'éprouvais devant la plupart des magasins intitulés *Antiques*, en voyant leurs vitrines pleines, non pas comme dans la France que je venais de quitter, de meubles datant des XVII^e ou XVIII^e siècles, de faïences et d'étains anciens, mais de vieilles lampes à pétrole, de frusques démodées, d'une brocante industrielle de la fin du XIX^e siècle : tous articles avidement rassemblés aujourd'hui à Paris dans des boutiques qui, elles aussi, se proclament d'« antiquaire », et qui, avec vingt-cinq ou trente ans de retard, reproduisent celles qui m'étonnaient tant à New York (comme aussi, mais c'est une autre histoire, ces réclames pour des produits déodorants, si obscènes que je me sentais certain qu'on n'en lirait jamais du même genre en France ; elles s'étaient partout à présent). Mais, pour revenir aux lampes en laiton repoussé ou à pied d'albâtre, et autres objets de même époque, New York devait m'apprendre que l'idée du beau peut subir de curieux avatars. Quand leur raréfaction, et les prix qu'ils atteignent, rendent inaccessibles aux petites bourses les objets tenus pour beaux par le jugement traditionnel, d'autres, jusqu'alors méprisés, font surface et procurent à leurs acquéreurs des satisfactions qui ne sont plus exactement du même ordre : moins esthétiques que mystiques, et, dirait-on volontiers, religieuses. D'être les reliques et les témoins d'une ère déjà industrielle, certes, mais où les contraintes économiques et les exigences de la production de masse, non encore pressantes, permettaient de maintenir une certaine continuité avec les formes passées et de garder sa place à l'ornement inutile, confère à ces objets une vertu presque surnaturelle. Ils attestent, parmi nous, la présence encore réelle d'un monde perdu. On ne s'entoure pas de ces objets parce qu'ils sont beaux, mais parce que, le beau étant devenu inaccessible sauf aux très riches, ils offrent en lieu et place un caractère sacré ; ce qui, soit dit en passant, invite à s'interroger sur la nature dernière du sentiment esthétique.

De même, quand on cherchait à se loger dans Manhattan, on apprenait — les maisons vraiment anciennes n'existant

pas, et les appartements modernes étant trop chers — à découvrir les charmes d'un XIX^e siècle finissant dans les *brown houses* et les appartements délabrés d'immeubles naguère de luxe. Le goût du « kitsch », la mode « rétro », que nous tenons ici pour le dernier cri, par la force des choses s'enseignaient et se pratiquaient couramment à New York il y a trente-cinq ans et sans doute avant. A vrai dire, ils se manifestaient sous deux formes. L'une, aristocratique, tirait vers l'art provincial et naïf des meubles ou tableaux dits *Early American*, déjà recherchés par les riches (mais quand, Conseiller culturel de l'Ambassade, je pressentis mes interlocuteurs américains pour une exposition de cette peinture à Paris, ils se déroberent par crainte d'offrir à l'étranger une image qu'ils jugeaient désobligeante de leur pays). Pourtant, à ceux qui, fût-ce sur le plan sentimental, se sentaient des attaches avec les États-Unis de la fin du XVIII^e siècle et du début du XIX^e, le *Early American* fournissait cette référence temporelle que les habitants d'un pays jeune ne sauraient chercher plus haut dans le temps ; référence que d'autres, moins fortunés ou qui se réclamaient d'une ascendance moins ancienne, mais remontant tout de même à deux ou trois générations, demandaient au style des années 1880, ces *gay eighties* ou *nineties* que nous allions nous aussi apprendre à chérir, poussés par une évolution du goût dont on peut douter que, sans l'exemple venu d'Outre-Atlantique, elle se fût produite si vite et d'un aussi vif élan.

Il n'est pas jusqu'à l'hyper-réalisme, passé d'Amérique en France, dont je me demande aujourd'hui s'il n'existait pas en germe dans les dioramas que je ne me lassais pas de contempler à l'*American Museum of Natural History*, bien que plusieurs fussent déjà d'âge respectable. Derrière des glaces hautes et larges de plusieurs mètres, on y voyait — on peut toujours y voir — reconstituées avec une précision scrupuleuse, les faunes d'Amérique, d'Afrique et d'Asie dans leur habitat naturel. Chaque animal, sitôt abattu, avait été dépouillé et moulé sur l'écorché pour que le pelage modelât parfaitement la musculature ; et on avait aussi recueilli les pierres jonchant le sol et les troncs d'arbres, pris l'empreinte de toutes leurs feuilles, afin que les moindres détails de la scène fussent conformes à la réalité. Les fonds des paysages étaient peints

avec une virtuosité stupéfiante. Sauf, peut-être, par les imitateurs de John Martin au siècle dernier, jamais l'art de la maquette ne fut poussé aussi loin ni pratiqué à si grande échelle. On peut bien parler d'art, puisque des artistes contemporains s'y consacrent, à des fins qu'ils proclament esthétiques, avec le même minutieux souci d'exactitude et en y mettant la même application.

D'une façon générale, les musées américains frappaient le visiteur européen par un côté paradoxal. Ils s'étaient constitués bien plus tard que les nôtres, mais, au lieu de les desservir, ce décalage leur avait permis à bien des égards de nous devancer. Ne pouvant plus, ou pas toujours, se saisir de ce que la vieille Europe avait considéré comme le premier choix et que, depuis parfois des siècles, elle gardait entassé dans ses musées, l'Amérique avait su faire de nécessité vertu en découvrant du premier choix dans des domaines que nous avions négligés. D'abord, celui des sciences naturelles, progressivement délaissé chez nous depuis le XVIII^e siècle : au contraire, l'Amérique s'était appliquée à créer des galeries de minéralogie, de paléontologie, d'ornithologie, des aquariums, tous d'une somptuosité inouïe, qui n'éblouissaient pas seulement le visiteur européen en raison des trésors dont un continent encore vierge se montrait prodigue, mais aussi par comparaison avec nos propres galeries d'histoire naturelle tombées à l'abandon. Au point qu'on peut se demander si le goût renaissant pour les cabinets de curiosités qui, en Europe, subissait une éclipse depuis deux siècles, ne s'explique pas, au moins en partie, par une certaine familiarité acquise après la dernière guerre dans les musées américains.

De leur côté, les musées des beaux-arts avaient trouvé des raccourcis pour combler leur retard, et même nous prendre souvent de vitesse. De vieilles pierres, dédaignées par nous, ils avaient fait les *Cloisters*. Leurs collections égyptiennes ne se réduisaient pas à la statuaire et autres pièces majeures : d'humbles articles d'usage courant y figuraient en nombre, permettant de prendre une vue plus juste de la vie antique. Et, pour ce qui est de l'Europe elle-même, des collections sensationnelles d'armes et de vêtements anciens n'avaient pas leur équivalent chez nous. Dans les musées américains, rien d'essentiel, peut-être, ne me fut révélé sur Van der

Weyden, Raphaël ou Rembrandt ; mais c'est à la *National Gallery* de Washington que j'ai découvert Magnasco.

A New York, avions-nous coutume de dire entre nous, les femmes ne s'« habillent » pas : elles se déguisent. Quand on les voyait costumées en petit marin, en almée ou en pionnière du *Far West*, on savait qu'elles s'étaient mises sur leur trente-et-un. Cela nous amusait fort, mais il suffit de visiter nos boutiques à la page pour constater que, là aussi, New York a fait école. D'ailleurs, l'art des vitrines commerciales invitait au coq-à-l'âne par son ingéniosité, son raffinement et ses audaces. Les grands magasins présentaient leurs collections sur des mannequins jouant des scènes dramatiques : assassinats, viols ou rapt, réalisées avec un art consommé des décors, des couleurs et des éclairages à rendre jaloux les meilleurs théâtres. Dans la vie civile, les brusques changements de registres vestimentaires dont j'ai parlé traduisaient à leur façon le même besoin d'évasion qui nous frappait, en voyant nos amis new-yorkais passer avec un zèle presque dévot de leur luxueux appartement sur l'*East Side* à une baraque en planches au bout de *Long Island*, ou même sur la dune étroite de *Fire Island* dont le sumac rampant, appelé là-bas lierre vénéneux, constituait toute la végétation ; ou bien encore, c'était quelque maison rustique dans le Connecticut comme celle qu'habita André Masson, ou celle que possédait non loin de là Calder. On s'y donnait l'illusion de vivre à la mode des premiers colons. J'ai bien connu un célèbre sociologue américain d'allure plutôt guindée et qui, même en conversation, s'exprimait avec une solennité provinciale. Il m'emmena une fois passer la nuit dans sa maison de famille, ferme jadis, mais depuis longtemps investie par l'expansion urbaine, enclavée, sur le bout de terrain qui lui restait, dans une banlieue déjà industrielle. C'était l'endroit le plus bohème qu'on pût imaginer ; si le mot avait existé, on l'eût qualifié de *hippy*. Quelques arbres encore épargnés et une broussaille confuse montaient à l'assaut d'une maison de bois dont toute la peinture s'écaillait. A l'intérieur, la cuvette des lavabos était enduite d'une couche de crasse plus épaisse que je n'en vis jamais. Mais, pour mon hôte et sa famille, cet état d'abandon, cette négligence systématique valaient des quartiers de noblesse. En abjurant les rites

d'hygiène et de confort sur lesquels l'Amérique se montre si pointilleuse (et qu'eux-mêmes, sans doute, respectaient scrupuleusement à la ville), ils avaient le sentiment de conserver un lien avec des ancêtres qui, quelques générations auparavant, s'étaient établis sur ce terroir en *homesteaders*, c'est-à-dire en premiers occupants. Cela se passait à Chicago, mais, même à New York, on notait souvent un dédain très ostensible pour tout ce que des nouveaux venus admiraient comme l'efficacité américaine, et la manie propre à ce pays de pousser au plus haut degré de perfection les commodités de la civilisation.

Ce qu'en somme, New York révélait à des Français débarqués de fraîche date, c'était l'image incroyablement complexe — et qui, n'y eût-on pas vécu, pourrait sembler contradictoire — de modes de vie modernes et d'autres presque archaïques. Des collègues réfugiés, spécialistes de folklore, et qui, jusqu'à la guerre, couraient les campagnes les plus reculées d'Europe centrale ou orientale à la recherche des derniers conteurs, faisaient, en plein New York, des trouvailles surprenantes chez leurs compatriotes immigrés : depuis un demi-siècle ou plus que ces familles étaient arrivées en Amérique, elles avaient conservé vivants des usages et des récits disparus sans laisser de trace au vieux pays. De même pour les spectacles que, pendant des heures, nous allions voir à l'Opéra chinois établi sous la première arche de *Brooklyn Bridge* : une troupe venue il y a longtemps de Chine y faisait école ; tous les jours, du milieu de l'après-midi jusqu'à plus de minuit, elle perpétuait les traditions de l'opéra classique. Je ne me sentais pas moins remonter les âges quand j'allais travailler chaque matin dans la salle des « Americana » de la *New York Public Library*, et que, sous ses arcades néo-classiques et entre ses murs lambrissés de vieux chêne, je voisinais avec un Indien coiffé de plumes et vêtu de peau emperlée, même s'il prenait des notes avec un stylo Parker...

Bien sûr, toutes ces survivances, on les savait, on les sentait assiégées par une culture de masse prête à les écraser et à les ensevelir ; culture de masse dont la progression, déjà très avancée là-bas, ne devait nous atteindre que quelques décennies plus tard : ce qui explique sans doute pourquoi tant d'aspects de la vie new-yorkaise nous captivaient en mettant

sous nos yeux, pour notre futur usage, la liste des recettes grâce auxquelles, dans une société chaque jour plus opprimente et inhumaine, ceux pour qui elle est décidément intolérable peuvent apprendre les mille et une façons de s'offrir, pendant de brefs instants, l'illusion qu'ils ont la faculté d'en sortir.

PROPOS RETARDATAIRES
SUR L'ENFANT CRÉATEUR

Parmi les manifestations en cours pour célébrer le centenaire de l'École alsacienne figurait une table ronde, tenue récemment au Théâtre de l'Odéon, sur le thème « L'école et l'enfant créateur ». Trop de temps perdu au début, l'absence d'un langage commun entre des participants venus d'horizons très divers, une discussion écourtée avec le public, tout cela explique l'insatisfaction ressentie par les orateurs, qui n'eurent pas une latitude suffisante pour nuancer leur pensée, et par les auditeurs, qui sont restés sur leur faim. Pourtant le problème est réel ; il mérite qu'on y revienne, même en faisant preuve d'un regrettable esprit de l'escalier.

Une question se pose d'abord : quelle société, autre que la nôtre, s'est interrogée sur ce sujet ? On n'en voit guère, et, même chez nous, le souci d'encourager les dons de création de l'enfant semble d'apparition récente ; il date au plus de quelques décennies. Aurions-nous donc découvert soudain les vices d'un système d'éducation traditionnel ? Le nôtre remonte, comme on sait, aux jésuites, et il a pris forme vers le xvii^e siècle. Or, les créateurs n'ont manqué ni à ce siècle, ni aux suivants, et la proportion des individus qui se sont manifestés de façon très précoce fut bien plus grande, alors, que ce qu'on peut voir aujourd'hui. Tant que l'enseignement secondaire se maintint à son apogée, c'est-à-dire dans la dernière moitié du xix^e siècle et au début du xx^e, les témoignages demeurèrent rares d'élèves qui se dirent bridés ou étouffés par la formation reçue au lycée. En revanche, beaucoup firent preuve d'une maturité et d'un don déjà créateur

qu'on chercherait avec peine chez nos modernes lycéens. Des hommes tels que Jaurès, Bergson, Proust, se sentirent, autant qu'on puisse savoir, parfaitement à l'aise au lycée. En classe de philosophie, de première même, c'étaient déjà des esprits mûrs, des personnalités en pleine possession de leurs moyens. On joue en ce moment une pièce de Montherlant, *L'Exil*, qu'il écrivit à l'âge de dix-huit ans. Il n'aurait pu le faire si, dès sept ou huit ans, il n'avait entrepris de composer, dans des cahiers qui existent encore, de petits ouvrages littéraires. Ce cas exceptionnel n'est pas unique ; sans pouvoir affirmer qu'ils tinrent toutes leurs promesses, j'ai connu, à l'école primaire et au lycée, des enfants créateurs dans ma propre génération.

Sans doute s'agit-il là d'un temps où l'enseignement secondaire, public ou privé, était réservé à une minorité. Mais si l'on étend, comme il se doit, la notion de création à d'autres types d'activité que ceux d'ordre scientifique ou littéraire, on ne voit pas qu'asservi aux règles pointilleuses des anciennes corporations, l'apprentissage technique ou artistique ait stérilisé les capacités d'invention. Il suffit d'évoquer les peintres de jadis, formés à la rude école des ateliers, et l'éblouissante floraison des ébénistes du XVIII^e siècle qui, passés maîtres, ont marqué chacun leur art et leur temps. Bien que transmises par voie d'autorité au fil des générations, les techniques artisanales furent, pendant des siècles, très favorables à la création. Même à ceux dont le nom n'est pas resté attaché à une invention, un style ou une manière, elles permirent de trouver la joie dans le travail, et d'y investir ce que la nature leur avait accordé de goût et de talent. Les plus humbles objets qu'on admire dans la galerie d'étude du Musée des arts et traditions populaires — en attendant l'ouverture, qu'on souhaite prochaine, de la galerie culturelle — suffiraient à en convaincre, s'il en était besoin.



Contrairement à ce que le titre de la table ronde paraissait impliquer, il ne semble donc pas que le problème de l'enfant créateur résulte de l'imperfection d'un vieux système péda-

gogique. Pendant longtemps le système qui est encore théoriquement le nôtre l'a résolu de façon satisfaisante. Si nous découvrons aujourd'hui qu'un problème se pose, la raison n'en est pas que le système fut mauvais. Il était aussi bon qu'un système collectif peut l'être, mais il s'est détérioré et, pour des raisons extérieures à sa nature, il s'est maintenant effondré. Avant d'être pédagogique, le problème de l'enfant créateur se pose en termes de civilisation.

À une époque où subsistait encore le souvenir de certaines techniques artisanales — j'en choisis à dessein une d'origine récente, et qui fait peu de place à l'initiative individuelle —, de vieux poseurs de lignes téléphoniques confiaient volontiers qu'ils se sentaient plus heureux quand ils plantaient les poteaux à la pioche, au lieu de conduire des engins mécaniques qui les enfoncent dans des trous creusés sans intervention humaine directe. La dépense musculaire était grande, mais on pouvait varier la manœuvre, souffler entre chaque opération, deviser au long de chemins encore paisibles. De telles observations sont banales ; elles prennent encore plus de poids quand elles portent sur le travail à la chaîne, responsable d'une cassure entre la personnalité de l'ouvrier et les mouvements monotones qu'on l'oblige à exécuter.

On sait aussi pourquoi, en accueillant une clientèle de plus en plus nombreuse, l'enseignement secondaire a vu sa qualité compromise tant au niveau des maîtres qu'à celui des élèves. Non pas seulement, d'ailleurs, à cause du gonflement des effectifs et des programmes surchargés. La naissance et le développement de ce qu'on appelle la communication de masse ont profondément altéré les conditions dans lesquelles le savoir se transmettait naguère. Il ne filtre plus lentement d'une génération à l'autre au sein du milieu familial ou professionnel, mais se propage avec une rapidité déconcertante dans le sens horizontal et sur des plans entre lesquels apparaissent des solutions de continuité : désormais, chaque génération communique avec tous ses membres beaucoup plus aisément qu'avec celle qui la précède ou la suit. Fidèle encore à l'ancienne formule, l'école se voit débordée de toutes parts et, du fait que la famille a perdu une de ses fonctions essentielles, l'école ne peut plus prolonger cette fonction et l'élargir. Elle n'est plus en mesure de servir, comme autrefois, de relais entre

le passé et le présent dans le sens vertical et, dans le sens horizontal, entre la famille et la société.

Plusieurs participants à la table ronde ont souligné avec raison qu'une réforme était nécessaire pour adapter l'école à cette nouvelle situation. Encore faut-il s'entendre sur les causes : ce qui rend la réforme opportune n'est pas que les méthodes traditionnelles furent mauvaises, mais que le contexte social, culturel et économique a changé. Nous nous trouvons, chez nous, dans des conditions comparables à celles que rencontrent des éducateurs européens quand ils vont dispenser l'instruction aux enfants de sociétés exotiques. Les résultats les déçoivent, et ils en concluent soit que les peuples en question ont une intelligence inférieure pour des raisons congénitales, soit que les modalités de leur existence pratique bloquent leur développement mental. Dans les deux hypothèses, on se heurterait à une infériorité de fait. Or nous savons qu'il n'en est rien : si les enfants scolarisés de ces sociétés se bornent à apprendre par cœur, oublient vite et font peu de progrès, c'est parce qu'on ne leur a pas donné le moyen d'organiser et de structurer leurs nouvelles connaissances selon les normes intellectuelles en vigueur dans leur civilisation. Dès qu'on fait un effort en ce sens, les résultats s'améliorent de façon spectaculaire.

Il faudrait donc que nos éducateurs s'improvisent ethnographes d'une société qui n'est plus celle où les méthodes qu'ils ont apprises s'appliquaient. Mais si de nouvelles méthodes permettent d'intéresser l'enfant à ce qu'il fait, l'aident à comprendre et à goûter ce qu'on lui enseigne au lieu de l'apprendre par cœur, la finalité traditionnelle de l'école n'en sera pas modifiée. Pour l'enfant, il s'agira toujours d'apprendre ; mieux, sans doute, et de façon plus intelligente qu'il n'y réussissait auparavant, mais tout de même d'apprendre, c'est-à-dire d'assimiler des connaissances et autres acquisitions du passé.

À supposer qu'on soit d'accord sur ces principes, le problème resterait réel, mais relèverait des spécialistes qui se sont penchés sur les méthodes éducatives, les ont mises à l'épreuve et peuvent comparer leurs résultats. Certains membres de la table ronde répondaient à ce critère. Par manque d'expérience, les autres — dont l'auteur de ces lignes — ne pouvaient les

suivre sur un terrain qui ne leur était pas familier. Ceux-là se trouvaient cantonnés par leur formation et leurs préoccupations dans des vues théoriques sans rapport avec les questions techniques qui, dans cette perspective, auraient fourni la matière d'échanges utiles.

Ce n'est pas le plus grave. En effet, on a eu souvent l'impression que, pour d'autres participants et certains éléments du public, c'était, de façon ouverte ou insidieuse, la mission traditionnelle de l'école qu'il s'agissait de contester. Comme si vouloir que l'enfant apprenne constituait à la fois une entreprise inutile et une atteinte à sa liberté ; et comme si les ressources intellectuelles et la spontanéité propres à l'enfant se suffisaient à elles-mêmes, excluaient toute contrainte et laissaient pour seul rôle à l'école de ne pas entraver leur libre développement. A l'appui de cette thèse, on a même entendu quelqu'un invoquer les travaux justement célèbres de Piaget. Le maître de Genève en aurait été sans doute fort surpris, car il n'a jamais prétendu que les structures mentales de plus en plus complexes qui apparaissent, selon lui, aux stades successifs du développement de l'enfant peuvent s'organiser et s'ordonner en l'absence de toute discipline externe. D'ailleurs, ces structures ont un caractère formel, et elles resteraient vides et inopérantes si elles ne s'exerçaient sur un acquis de connaissances qu'un des buts de l'école est d'approvisionner.

Mais il y a plus ; car on s'aperçoit aujourd'hui que les résultats de Piaget, dont nul ne songe à minimiser l'importance, doivent s'interpréter en fonction d'une problématique assez différente, qui relève de la neurophysiologie. Au moins chez les vertébrés supérieurs, après la naissance et pendant la majeure partie de l'enfance, les structures cérébrales conservent une grande plasticité. Quand on isole des rats nouveau-nés et qu'on place certains sujets dans des cages vides, d'autres dans des cages pleines de jouets (ou ce qu'on suppose remplir cette fonction auprès de rats), on constate, d'après l'autopsie du cerveau, que les projections nerveuses mettant en communication les neurones sont devenues plus riches et complexes chez les seconds que chez les premiers. Il n'est certes pas possible de procéder aux mêmes expériences sur des humains, mais tout conduit à admettre que les choses

s'y passent de la même façon. On aurait tort d'interpréter le phénomène sous l'angle du seul enrichissement : en même temps que des connexions se créent, d'autres s'abolissent. Ces procès simultanés de construction et de destruction se poursuivent pendant longtemps. Ainsi s'explique que, contrairement à ce que certaines expériences des psychologues laissaient croire, de très jeunes enfants soient capables d'opérations logiques qu'ils ne sauront plus effectuer deux ou trois ans plus tard et que, par d'autres voies, ils ne récupéreront qu'ultérieurement.

Quand nous nous extasions sur les dons créateurs du très jeune enfant, nous sommes donc, en bonne partie, victimes d'une illusion. Ces dons existent, mais tiennent à la coexistence, pendant cet âge précoce, d'un grand nombre de possibilités encore ouvertes que l'apprentissage et la maturation organique devront plus tard éliminer. Si ces possibles se maintenaient tous, s'ils n'entraient en concurrence les uns avec les autres, si un choix ne s'opérait au sein d'un programme génétique à l'origine très varié, si certaines voies nerveuses ne se développaient et ne se stabilisaient par fonctionnement aux dépens d'autres, le cerveau, et donc l'esprit, n'atteindrait jamais la maturité. On trouvera l'écho de ces recherches dans le très passionnant volume intitulé *l'Unité de l'homme* (Seuil, 1974) issu d'un colloque récent tenu à Royaumont. Elles n'incitent pas à voir, dans l'activité psychique, le produit de structures qui, mues par un déterminisme interne, s'édifieraient progressivement les unes par-dessus les autres en ordre de complexité croissante, et dont il suffirait de ne pas infléchir ou freiner le développement. Les fonctions mentales résultent d'une sélection, laquelle supprime toutes sortes de capacités latentes. Tant qu'elles subsistent, celles-ci nous émerveillent à juste titre, mais il serait naïf de ne pas s'incliner devant cette nécessité inéluctable que tout apprentissage, y compris celui reçu à l'école, se traduit par un appauvrissement. Il appauvrit, en effet, mais pour en consolider d'autres, les dons labiles du très jeune enfant.

Supposons même que, dans certains cas privilégiés, ces dons se conservent, ainsi qu'on le dit de certains poètes ou artistes. Croit-on que même ceux-là tirent tout de leur seul fonds ? Comme si l'on pouvait imputer à Racine cette idée

extravagante, j'ai entendu, pendant la discussion qui suivit la table ronde, invoquer la préface de *Bérénice* à l'appui. Mais faire quelque chose de rien — en quoi Racine dit que l'invention consiste — n'est, en aucune façon, faire quelque chose à partir de rien. Lui-même n'aurait jamais écrit *Bérénice* ni ses autres ouvrages, si, sur les bancs de l'école, il n'avait appris par cœur Sophocle et Euripide, et si une longue intimité avec les tragiques grecs, les poètes et les comiques latins ne lui avait enseigné, comme il le souligne, à traiter un sujet peut-être mince en lui donnant une force dramatique. On ne crée jamais qu'à partir de quelque chose qu'il faut donc connaître à fond, ne fût-ce que pour pouvoir s'y opposer et le dépasser.

Cependant, les mêmes éducateurs qui trouvent admirable qu'on exerce l'enfant à se battre contre des objets matériels tels que pigments colorés, papier, pinceaux, terre glaise, planches et parpaings, s'indignent qu'on puisse lui demander de réagir, dans une composition française, au texte d'un auteur mort ou vivant, parce que, nous dit-on, l'enfant ne l'a pas lui-même pensé. Comment ne voit-on pas que la situation est la même ici et là ? Dans les deux cas, on invite l'enfant à se colleter avec une réalité ou un ensemble de réalités étrangères, de nature matérielle ou spirituelle ; on attend de lui qu'il perçoive d'abord leurs propriétés caractéristiques, qu'il se les assimile ; enfin, contre les résistances qu'elles lui opposent — que ce soit pour les manipuler ou pour les comprendre — qu'il fasse œuvre personnelle en produisant une synthèse originale à partir de tous ces éléments.

La contrainte de l'école, qu'on se plaît à dénoncer, n'est qu'un aspect ou une expression de la contrainte que toute réalité — et la société en est une — exerce normalement sur ses participants. Il est de bon ton de railler ou de stigmatiser la résistance qu'oppose le milieu social aux œuvres novatrices. C'est ne pas voir que, dans leur stade final, ces œuvres doivent autant à ce milieu qu'à l'élan créateur qui les pousse à tourner les règles traditionnelles et, le cas échéant, à les violer. Toute œuvre mémorable est ainsi faite des règles qui mirent obstacle à sa naissance — et qu'elle dut enfreindre — et des règles nouvelles qu'une fois reconnue, elle imposera à son tour. Écoutons sur ce sujet la leçon d'un grand créateur.

dans une œuvre elle-même consacrée à la création : je veux dire Richard Wagner et les *Meistersinger*, dont je m'excuse de traduire maladroitement le poème :

*Apprenez les règles des maîtres
Pour qu'elles vous aident à préserver
Ce qu'en vos plus jeunes années
Le printemps et l'amour vous ont révélé.*

Et plus loin :

Créez vos propres règles, mais suivez-les.

* * *

Qu'il n'y a pas de contestation possible s'il n'y a rien à contester est une lapalissade ; mais elle a le mérite de souligner que la résistance et l'effort pour la vaincre sont nécessaires au même titre. Pour que *les Fleurs du mal* et *Madame Bovary* pussent exister, il fallut d'abord Baudelaire et Flaubert, mais aussi une contrainte exercée *hic et nunc*, qui obligeât à des détours par les voies de l'imagination ; sinon, ces voies n'eussent peut-être jamais été ouvertes. Et, en tout cas, elles l'eussent été autrement. Car l'œuvre créatrice résulte d'un arbitrage et d'un compromis : entre l'intention première du créateur — mais, à ce stade, encore informulable — et les résistances qu'il doit vaincre pour l'exprimer. Ces résistances sont celles qu'opposent à l'artiste la technique, les outils, le matériau ; à l'écrivain, le vocabulaire, la grammaire, la syntaxe ; mais aussi, à tous les deux, l'opinion et les lois. Toute œuvre d'art est révolutionnaire, soit, mais elle ne peut l'être qu'en agissant sur ce qu'elle subvertit. Son caractère novateur (qui disparaîtrait s'il n'y avait rien devant elle) lui vient de ce qu'elle mord sur l'obstacle, mais non sans lui céder et se modeler tant soit peu sur lui. Le chef-d'œuvre est donc fait, tout à la fois, de ce qu'il est et de ce qu'il nie, du terrain qu'il conquiert et de la résistance qu'il rencontre. Il résulte de forces antagonistes qu'il compose, mais à la poussée et à la contre-poussée desquelles il doit cette vibration et cette tension que nous admirons en lui.

Ce que la liberté de création non éduquée ni bridée peut produire, nous le voyons dans les maisons, villas ou chalets, plus hideux les uns que les autres, que les gens se font construire à la campagne. Même des défenseurs intransigeants de cette liberté seraient, semble-t-il, d'accord pour qu'on interdise le mélange et la dégradation des styles, et pour que, dans chaque région, on impose l'emploi des matériaux traditionnels et le respect des techniques locales. Il s'agit pourtant là d'une censure ; mais même la censure, exercée par des juges compétents et lucides, peut avoir des vertus. Nous venons de parler des campagnes ; regardons les villes et ce qu'on en fait aujourd'hui. La raison n'en est-elle pas que tout ce qui fut et reste beau dans l'ordre urbain résulta du vouloir éclairé d'un monarque — à quoi Paris doit, entre autres, la place des Vosges, la place Vendôme et la rue de Rivoli — ou bien qu'alors, si la ville se construit au hasard et reste belle, il y faut mille ans ? Entre ces solutions extrêmes qui ne conviennent plus à notre temps, une certaine dose de contrainte est requise ; tous l'appellent d'ailleurs de leurs vœux.

Les ethnologues étudient des sociétés qui ne se posent pas le problème de l'enfant créateur ; et l'école n'y existe pas non plus. Dans celles que j'ai connues, les enfants jouaient peu ou pas du tout. Plus exactement, leurs jeux consistaient dans l'imitation des adultes. Cette imitation les conduisait de manière insensible à participer pour de bon aux tâches productrices : que ce soit pour contribuer, dans la mesure de leurs moyens, à la quête alimentaire, prendre soin de leurs cadets et les distraire, ou pour fabriquer des objets. Mais, dans la plupart des sociétés dites primitives, cet apprentissage diffus ne suffit pas. Il faut aussi qu'à un moment déterminé de l'enfance ou de l'adolescence une expérience traumatique se déroule, dont la durée varie selon les cas de quelques semaines à plusieurs mois. Entremêlée d'épreuves souvent très dures, cette initiation, comme disent les ethnologues, grave dans l'esprit des novices les connaissances que leur groupe social tient pour sacrées. Et elle met aussi en œuvre ce que j'appellerai la vertu des émotions fortes — anxiété, peur et fierté — pour consolider, de façon brutale et définitive, les enseignements reçus au cours des ans à l'état dilué.

Instruit, comme beaucoup d'autres, dans des lycées où l'entrée et la sortie de chaque classe se faisaient au tambour, où les moindres manquements à la discipline étaient sévèrement punis, où les compositions se préparaient dans l'angoisse, et où leurs résultats, proclamés sur un mode très solennel par le proviseur accompagné du censeur, causaient l'abattement ou la joie, je ne sache pas qu'enfants, la grande majorité d'entre nous en aient conçu haine ou dégoût. Adulte et par surcroît ethnologue, je retrouve dans ces usages le reflet, affaibli certes mais toujours reconnaissable, de rites universellement répandus qui confèrent un caractère sacré aux démarches par lesquelles chaque génération se prépare à partager ses responsabilités avec celle qui la suit. Pour prévenir toute équivoque, appelons sacrées, seulement, ces démonstrations de la vie collective qui touchent l'individu dans ses profondeurs. Elles peuvent être inconsidérées et devenir dangereuses comme cela se produit dans diverses sociétés, notamment dans la nôtre en raison de l'âge précoce auquel nous assujettissons nos enfants aux disciplines scolaires. Les prétendus primitifs ont, en général, plus d'égards pour la fragilité psychique et morale du très jeune enfant. Mais à condition d'agir avec mesure et d'adapter les méthodes à l'état présent des mœurs, on ne voit pas qu'aucune société puisse ignorer ou négliger ce ressort.

Enfin, il serait prudent de se méfier des buts qu'on s'assigne ou qu'on assigne, sans avoir précisé au préalable leur contenu. Qu'est-ce au juste qu'un créateur ? Faut-il prendre ce terme dans un sens objectif ou subjectif ? Le créateur est-il celui qui, de manière absolue, innove, ou celui qui éprouve de la joie à créer pour son compte, même si ce qu'il fait, d'autres l'ont fait avant ou le font aussi bien que lui ?

Les sociétés qu'étudient les ethnologues ont peu de goût pour la nouveauté : elles justifient leurs coutumes par l'antiquité qu'elles leur attribuent. Au moins pour celles dont l'effectif démographique ne dépasse pas quelques milliers d'individus et n'atteint parfois pas la centaine, l'idéal — impossible, bien sûr, à respecter — serait de rester telles que, selon les mythes, les dieux les ont créées à l'origine des temps. Pourtant, dans ces sociétés non industrielles, chacun sait créer par soi-même tous les objets artisanaux

qu'il lui revient d'employer. Qu'on ne parle pas là d'une imitation instinctive : les plus humbles techniques des prétendus primitifs font appel à des opérations manuelles et intellectuelles d'une grande complexité qu'il faut avoir comprises et apprises, et qui, chaque fois qu'on les exécute, réclament de l'intelligence, de l'initiative et du goût. N'importe quel arbre n'est pas propre à faire un bois d'arc, ni même n'importe quelle partie de l'arbre ; l'exposition du tronc, le moment de l'année ou du mois où on l'abat, ne sont pas indifférents non plus. Les gestes accomplis pour dégrossir, façonner et polir le bois, préparer la fibre destinée à la corde et aux ligatures, enrouler et arrêter celles-ci, tout cela suppose de l'expérience, du flair, du jugement. A ces tâches, l'homme se consacre tout entier, il y investit son savoir, son adresse, sa personnalité ; de même pour la potière ou la tisserande. Les différences avec l'ouvrage du voisin peuvent être minimes, indiscernables à l'œil non exercé. Le praticien les remarque, et elles inspirent à leur auteur une légitime fierté.

En voulant faire de nos enfants des créateurs, souhaitons-nous seulement que, comme le sauvage ou le paysan des âges pré-industriels, il sache faire par lui-même ce que son voisin fait aussi, mais dans le respect de normes fixées une fois pour toutes, ou lui demandons-nous quelque chose de plus ? On réserverait alors le nom de création à ce qui, sur le plan matériel ou spirituel, représente une innovation véritable. Les grands novateurs sont, certes, nécessaires à la vie et à l'évolution des sociétés : outre qu'un tel talent pourrait — mais nous n'en savons rien — avoir des bases génétiques (excluant qu'il existe à l'état latent chez tout le monde), on doit aussi s'interroger sur la viabilité d'une société qui voudrait que tous ses membres fussent des novateurs. Il apparaît fort douteux qu'une telle société puisse se reproduire et moins encore progresser, car elle s'emploierait d'une manière permanente à dissiper son acquis.

Peut-être avons-nous assisté à un phénomène de cet ordre dans certains secteurs de notre propre culture, celui des arts plastiques en particulier. Affolés par les deux innovations majeures que constituèrent, en peinture, l'impressionnisme et le cubisme se succédant coup sur coup dans le laps de quelques années, hantés surtout par le remords de les avoir

d'abord méconnues, nous nous sommes donné pour idéal, non ce que des innovations fécondes pourraient encore produire, mais l'innovation elle-même. Non contents de l'avoir en quelque sorte divinisée, nous l'implorons chaque jour pour qu'elle nous octroie de nouveaux témoignages de sa toute-puissance. On connaît le résultat : une cavalcade effrénée de styles et de manières, jusque dans l'œuvre de chaque artiste. En fin de compte, c'est la peinture comme genre qui n'a pas survécu aux pressions incohérentes exercées sur elle pour qu'elle ne cesse pas de se renouveler. D'autres domaines de la création souffrent le même sort : tout l'art contemporain est présentement aux abois. Que l'évolution récente de la peinture pèse si lourd sur les méthodes pédagogiques qui veulent libérer l'enfant et stimuler ses dons créateurs, est bien pour inspirer quelque méfiance à l'égard de celles-ci.

* * *

Revenons donc au sens subjectif, mais mesurons aussi la largeur du fossé qui, dans notre civilisation, sépare l'ambition, même modeste, que ce sens implique, des chances que nous avons de la traduire dans les faits. Il me souvient de l'exaltation de deux jeunes Américaines au cours d'un séjour en France, à la campagne, quand il leur fut révélé que la vanille est une gousse, et qu'à partir d'un œuf on peut faire soi-même une mayonnaise. Pour elles, ces substances et leurs saveurs respectives relevaient jusqu'alors d'un répertoire anonyme, formé de sachets et de boîtes au contenu desquels elles attribuaient, à quelques dosages près, une même uniformité d'origine. Soudain des connexions insoupçonnées s'établissaient dans leur univers mental, elles se sentaient réintégrées dans un devenir historique. En accomplissant d'humbles gestes, elles prenaient part à une création.

Cet exemple trivial nous fait toucher du doigt le drame de civilisation qui, bien avant de se répercuter en crise pédagogique, est à la racine d'un problème que nous n'avons pu que survoler. Nos enfants naissent et grandissent dans un monde fait par nous qui devance leurs besoins, prévient leurs questions, les abreuve de solutions. A cet égard, je ne vois pas de différence entre les produits industriels qui nous

inondent et les « musées imaginaires » qui, sous forme de collections de livres de poche, d'albums de reproductions et d'expositions temporaires à jet continu, énervent et émoussent le goût, minimisent l'effort, brouillent le savoir : vaines tentatives pour calmer l'appétit boulimique d'un public sur qui se déversent en vrac toutes les productions spirituelles de l'humanité. Que, dans ce monde de facilité et de gaspillage, l'école reste le seul lieu où il faille prendre de la peine, subir une discipline, essuyer des vexations, progresser pas à pas, vivre, comme on dit, « à la dure », les enfants ne l'admettent pas parce qu'ils ne peuvent plus le comprendre. D'où la démoralisation qui les gagne, à souffrir toutes sortes de contraintes auxquelles la société et le milieu familial ne les ont pas préparés, et les conséquences parfois tragiques de ce dépaysement.

Reste à savoir si c'est l'école qui a tort, ou une société qui perd chaque jour davantage le sens de sa fonction. En posant le problème de l'enfant créateur, nous nous trompons de sujet : car c'est nous-mêmes, devenus consommateurs effrénés, qui nous montrons de moins en moins capables de création. Angoissés par notre carence, nous guettons la venue de l'homme créateur. Et comme nous ne l'apercevons nulle part, nous nous tournons, en désespoir de cause, vers nos enfants.

Craignons, toutefois, qu'en sacrifiant les rudes nécessités de l'apprentissage à nos rêveries égoïstes, nous ne finissions par jeter par-dessus bord l'école, avec tout ce qu'elle représente, et ne frustrions nos successeurs du peu qui reste solide et substantiel dans l'héritage que nous pouvons leur transmettre. Il serait aberrant de prétendre initier nos enfants à la création par les voies de l'art, en recourant à des méthodes pédagogiques inspirées par les fruits illusoire de notre stérilité. Reconnaissons du moins que nous cherchons là une consolation : en faisant de l'enfant la mesure du créateur, nous nous donnons à nous-mêmes une excuse pour avoir laissé l'art régresser au stade du jeu, mais sans prendre garde que nous ouvrons la porte à des confusions bien plus graves entre le jeu et les autres aspects sérieux de la vie. Hélas ! tout, dans la vie, n'est pas jeu. Due aux jeunes esprits qu'il nous incombe de former, c'est cette leçon fondamentale

qu'on nous invite à taire pour la satisfaction, en vérité bien naïve, de justifier ce qu'on appelle encore art par les exercices attrayants dont, sous couleur de réforme pédagogique, il procure aux enfants l'occasion ; exercices auxquels, d'ailleurs, les adultes eux-mêmes peuvent trouver — sans plus — un assez vif agrément.

RÉFLEXIONS SUR LA LIBERTÉ¹

Une commission spéciale de l'Assemblée nationale examine actuellement trois propositions de loi sur la ou les libertés. Étant de pure procédure, celle du groupe socialiste se situe hors du champ de la réflexion philosophique. Au contraire, la proposition de la majorité et celle du groupe communiste entrent dans le vif du sujet. Or, tout en le traitant et même en le définissant de façons différentes, elles s'accordent sur un point : l'une et l'autre prétendent donner un fondement universel à l'idée de liberté et aux droits qui en découlent. La majorité définit la liberté comme « *caractère distinctif de la volonté humaine* » ; de son côté, le groupe communiste voit dans les libertés et dans leur exercice « *des droits imprescriptibles* » possédés par « *tout être humain* ».

C'est oublier que l'idée de liberté telle que nous la concevons est apparue à une date relativement récente, que les contenus qu'elle recouvre sont variables, et qu'une fraction seulement de l'humanité adhère à la première et croit jouir des seconds, de manière souvent illusoire au surplus. Derrière les grands principes de la Déclaration des droits se profilait, en 1789, la volonté d'abolir des libertés concrètes et historiques : privilèges de la noblesse, immunités du clergé, communes et corporations bourgeoises, dont le maintien faisait obstacle à d'autres libertés, concrètes et historiques elles aussi. Dans ce cas comme dans d'autres, les formes de

1. Invité le 19 mai 1976 par le président Edgar Faure à venir déposer devant la commission spéciale sur les libertés de l'Assemblée nationale, je m'y imposai d'être bref. Les pages qui suivent, plus développées, représentent ce que j'aurais probablement dit si je m'étais permis de parler plus longuement.

l'existence pratique donnent un sens aux idéologies qui les expriment. En répétant siècle après siècle le même credo, nous risquons d'être aveugles au fait que le monde où nous nous mouvons a changé. Les libertés privilégiées qu'il reconnaît, celles aussi qu'on y revendique, ne sont plus les mêmes.

Ce caractère relatif de l'idée de liberté ressort davantage encore dans le cas des pays dits sous-développés où, avec la Déclaration internationale des droits de 1948, nous avons colporté sinon même imposé des formules qui, dans l'état où ils se trouvaient, et où beaucoup se trouvent encore, sont largement dépourvues de signification. Aux victimes de la faim et d'autres misères physiologiques ou morales, il importerait sans doute peu, si leur condition devait changer, que ce fût dans des cadres que nous-mêmes jugerions insupportables. Passer sous le régime du travail forcé, de l'alimentation rationnée et de la pensée dirigée pourrait même apparaître comme une libération à des gens privés de tout, puisque ce serait pour eux le moyen historique d'obtenir du travail rémunéré, de manger à leur faim, et d'ouvrir leur horizon intellectuel à des problèmes qui leur soient communs avec d'autres hommes.

De même, les adhérents à l'idéologie d'un État totalitaire peuvent se sentir libres, quand ils pensent et agissent comme la loi l'attend d'eux. Montesquieu n'avait pas prévu que la vertu, ressort des régimes démocratiques, peut être inculquée à un peuple, dans le laps d'une génération, par des procédés de dressage qui n'ont guère de rapport avec elle. Mais à partir du moment où, comme en Chine, la vertu règne, les membres individuels du corps social se montrent, parfois en grande majorité, conformes à la définition que Montesquieu donne de l'homme de bien : celui « *qui aime les lois de son pays, qui agit pour l'amour des lois de son pays* ». Aujourd'hui seulement, et forts de l'expérience de ce dernier demi-siècle, pouvons-nous mesurer combien la notion de vertu est équivoque, et comprendre qu'elle trace une voie particulièrement étroite entre le fanatisme spontané d'un côté, la pensée dirigée de l'autre. Encore n'est-il pas sûr que Montesquieu n'ait pas été tenté de pousser dangereusement son « *homme de bien* » au bord de l'un ou l'autre de ces gouffres. Ainsi quand il écrit : « *La liberté ne consiste point à faire ce que l'on veut, mais à*

pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir. » Car d'où chacun connaîtra-t-il ce qu'il doit vouloir ? Il savait d'ailleurs fort bien que tout régime démocratique est condamné à périr, précisément par dégénérescence de la vertu.

On se défera donc du zèle apologétique qui prétend définir la liberté dans un faux absolu, en réalité produit de l'histoire. Vouloir fonder le droit aux libertés sur la nature de l'homme comme être moral prête à deux critiques. Celle d'arbitraire d'abord, puisque, selon les temps, les lieux et les régimes, l'idée de liberté admet des contenus différents. Le mariage des mineurs de vingt-cinq ans sans le consentement des parents ne resta-t-il pas interdit pendant plusieurs siècles de l'Ancien Régime, sous prétexte que, les lois ayant pour objet de rendre les engagements pleinement libres et volontaires, il convenait d'empêcher les individus d'agir sous la contrainte des passions ?

Deuxièmement, le fondement proposé demeure fragile, à cause de la nécessité où l'on se trouve de restituer subrepticement à la notion de liberté son caractère relatif. Toutes les déclarations connues, y compris les présents textes, n'énoncent chaque droit particulier qu'en subordonnant son application à ce que les lois autorisent : limite non précisée, et qu'il est à tout moment loisible de redéfinir. Autrement dit, le législateur n'accorde jamais une liberté qu'en se réservant la faculté de la restreindre, ou même, si des circonstances dont il est seul juge l'exigent, de l'abolir.

Pour ces raisons, le fondement idéologique que les deux textes de loi admettent sans débat apparaît aussi dangereux, et il convient d'inviter leurs rédacteurs à méditer les remarques judicieuses de Jean-Jacques Rousseau dans la préface au *Discours sur l'origine de l'inégalité*, car elles s'appliquent parfaitement à eux : *« On commence par rechercher des règles dont, pour l'utilité commune, il serait à propos que les hommes convinssent entre eux ; et puis on donne le nom de loi naturelle à la collection de ces règles, sans autre preuve que le bien qu'on trouve qui résulterait de leur pratique universelle. Voilà assurément une manière très commode de composer des définitions, et d'expliquer la nature des choses par des convenances presque arbitraires. »*



Peut-on concevoir alors un fondement des libertés dont l'évidence soit assez forte pour qu'elle s'impose indistinctement à tous ? On n'en aperçoit qu'un seul, mais il implique qu'à la définition de l'homme comme être moral, on substitue — puisque c'est son caractère le plus manifeste — celle de l'homme comme être vivant. Or, si l'homme possède d'abord des droits au titre d'être vivant, il en résulte immédiatement que ces droits, reconnus à l'humanité en tant qu'espèce, rencontrent leurs limites naturelles dans les droits des autres espèces. Les droits de l'humanité cessent donc au moment précis où leur exercice met en péril l'existence d'une autre espèce.

Il ne s'agit pas d'ignorer que, comme tout animal, l'homme tire sa subsistance d'êtres vivants. Mais cette nécessité naturelle, légitime tant qu'elle s'exerce aux dépens d'individus, ne saurait aller jusqu'à éteindre l'espèce dont ils relèvent. Le droit à la vie et au libre développement des espèces vivantes encore représentées sur la terre peut seul être dit imprescriptible, pour la raison très simple que la disparition d'une espèce quelconque creuse un vide, irréparable à notre échelle, dans le système de la création.

Les deux textes de loi n'ignorent pas entièrement ce genre de considérations. Mais, en prenant les conséquences pour les prémisses, ils se trouvent dans l'embarras pour décider quels droits particuliers de l'homme peuvent servir à justifier la protection du milieu naturel. La majorité inscrit celle-ci sous la rubrique du droit à la sécurité, et elle ne s'y attarde guère. Le groupe communiste préfère la ranger au nombre des droits à la culture et à l'information, ce qui n'est pas moins arbitraire. Il lui consacre deux articles au lieu d'un, mais n'en rend que plus manifestes les contradictions inhérentes à la façon dont les deux textes essayent de résoudre le problème. Car il est contradictoire de proclamer dans un article le droit aux activités « *de pleine nature* », et, dans l'article suivant, le devoir de mettre cette même nature « *en valeur rationnelle* ». Il est aussi contradictoire de réclamer dans la même phrase « *la protection de la flore et de la faune, la conser-*

vation des paysages, la liberté d'accès aux sites » et « l'élimination des nuisances dues au bruit, à la pollution et à toutes autres dégradations du cadre de vie » : la liberté d'accès aux sites est en elle-même une forme de pollution, et non la moindre. Dans un pays plus avancé que nous sous ce rapport, je veux dire le Canada, je connais tel parc naturel dont les responsables constatent la dégradation insidieuse, malgré le règlement draconien qui impose à des petits groupes de cinq ou six excursionnistes de s'engager dans les parcours autorisés à plusieurs heures d'intervalle.

Si gênant qu'il soit de l'admettre, la nature, avant qu'on songe à la protéger pour l'homme, doit être protégée contre lui. Et quand, dans une déclaration récente, M. le Garde des sceaux déclare que *« la justice ne peut rester indifférente aux agressions que l'homme subit du fait des nuisances »*, il inverse, lui aussi, les données du problème : l'homme ne subit pas l'agression des nuisances, il les cause. Le droit de l'environnement, dont on parle tant, est un droit de l'environnement sur l'homme, non un droit de l'homme sur l'environnement.



D'aucuns objecteront que les trois propositions de loi traitent des droits individuels, et demanderont comment on pourrait les dériver de droits fondés seulement à l'échelon spécifique. Mais cette difficulté n'est qu'apparente, car, quand nous définissons l'homme comme être moral suivant l'acception traditionnelle, nous nous référons en fait à une propriété distinctive de la vie sociale, qui est d'élever chacun de ses participants au rang d'espèce. En imposant à chaque individu d'exercer une fonction, de remplir un ou plusieurs rôles, en un mot d'avoir une personnalité, le groupe le transforme en un équivalent de ce qu'on pourrait appeler une espèce mono-individuelle. Sans même envisager le groupe dans son ensemble, il suffit, pour s'en convaincre, de voir comment une famille quelconque ressent la perte d'un de ses proches : atteinte au plus profond par la dissolution d'une synthèse irremplaçable qui, pour un temps, unissait en un tout cohérent une histoire particulière, des qualités physiques et

morales, un système original d'idées et de conduites... Un peu comme si, dans l'ordre naturel, s'éteignait une espèce, elle aussi synthèse unique de qualités particulières qui ne réapparaîtraient jamais plus.

Quand nous disons que l'homme est un être moral et que cette qualité lui crée des droits, nous prenons seulement acte du fait que la vie en société promeut l'individu biologique à une dignité d'un autre ordre. En reconnaissant ce phénomène, on ne rejette pas le critère de moralité ; on l'intègre à un ensemble plus général, avec, pour conséquence, que du respect dû à l'espèce en tant qu'espèce — et donc dû à toutes les espèces — dérivent les droits dont, dans le cas de la nôtre, chaque individu peut se prévaloir comme individu : au même titre qu'une espèce quelconque, mais pas plus loin.

Seule, cette problématique pourrait recueillir l'assentiment de toutes les civilisations. La nôtre d'abord, car la conception qu'on vient d'esquisser fut celle des juriconsultes romains, pénétrés d'influences stoïciennes, qui définissaient la loi naturelle comme l'ensemble des rapports généraux établis par la nature entre tous les êtres animés pour leur commune conservation ; celle aussi des grandes civilisations de l'Orient et de l'Extrême-Orient, inspirées par l'hindouisme et le bouddhisme ; celle, enfin, des peuples dits sous-développés, et même des plus humbles d'entre eux, les sociétés sans écriture qu'étudiaient les ethnologues. Si différentes que ces dernières sociétés soient les unes des autres, elles concordent pour faire de l'homme une partie prenante, et non un maître de la création. Par de sages coutumes que nous aurions tort de reléguer au rang de superstitions, elles limitent la consommation par l'homme des autres espèces vivantes et lui en imposent le respect moral, associé à des règles très strictes pour assurer leur conservation.

Nul doute que si, dans sa définition des libertés, le législateur français accomplissait le pas décisif consistant à fonder les droits de l'homme sur sa nature d'être non pas moral, mais vivant, un nouveau prestige en résulterait pour notre pays. A un moment où la qualité de la vie et la protection du milieu naturel émergent au premier plan des besoins des hommes, cette reformulation des principes de la philosophie politique pourrait même apparaître, aux yeux du monde,

comme l'amorce d'une nouvelle déclaration des droits. On dira avec raison que les conjonctures sociale et internationale ne s'y prêtent guère, mais des étapes préliminaires ont aussi préparé les autres. Dès à présent, on pourrait en attendre un retentissement comparable, dans l'opinion, à celui provoqué par la Déclaration d'indépendance en 1776, les Déclarations des droits en 1789 et 1793, dont nous comprenons mieux aujourd'hui que les principes servirent surtout des besoins historiques. Avec les projets actuels, une occasion unique se présente pour la France d'asseoir les droits de l'homme sur des bases qui, sauf pendant quelques siècles par l'Occident, furent explicitement ou implicitement admises en tous lieux et en tous temps.



On regrettera donc que les rédacteurs des textes en discussion aient choisi de répéter des formules rituelles, sans égard pour les confusions et les difficultés qu'elles entraînent. Ainsi, on se réclame simultanément, mais sans le dire, d'une philosophie des droits qui limite les pouvoirs de l'État, et d'une autre qui les augmente. On confond le droit de tout individu à la reconnaissance d'une sphère privée, condition et gage de sa liberté, avec de prétendus droits qui se réduisent à l'énoncé de divers objectifs souhaitables pour la vie sociale. Or on ne crée pas des droits dans le même sens en proclamant ces objectifs, car la société n'est pas automatiquement capable de les remplir. De ceux qui la gouvernent, une société peut exiger qu'ils concèdent à chacun une sphère privée : de quelque façon qu'on la définisse, il suffit pour cela de prescriptions négatives. Mais, si indispensable que soit le droit au travail pour permettre à la liberté de s'exercer, de deux choses l'une : ou son affirmation restera verbale et gratuite, ou elle impliquera en contrepartie le devoir pour chacun d'accepter le travail que la société est en état de lui fournir. Ce qui suppose soit une bonne volonté reflétant une adhésion générale aux valeurs collectives, soit, à défaut, des mesures de contrainte. Dans la seconde hypothèse, on niera donc la liberté au nom du droit qui s'en réclame ; dans la première, on attendra tout d'une disposition morale que la liberté, définie de

façon négative, est impuissante à susciter : la « vertu » de Montesquieu ne se décrète pas par voie législative. Si la loi peut garantir l'exercice des libertés, celles-ci n'existent que par un contenu concret qui ne provient pas de la loi, mais des mœurs.

En vérité, les deux propositions de loi recèlent la même contradiction interne et, de ce point de vue, celles du groupe communiste et de la majorité se rejoignent. On ne peut pas adopter une définition rationaliste de la liberté — prétendant donc à l'universalité — et faire en même temps d'une société pluraliste le lieu de son épanouissement et de son exercice. Une doctrine universaliste évolue inéluctablement vers des formules équivalentes à celle du parti unique, ou vers une liberté ravageuse et dévoyée sous l'effet de laquelle les idées, livrées à elles-mêmes, se combattent jusqu'à perdre toute leur substance. Le choix final sera entre une liberté absente dans sa présence, et une liberté présente, cette fois, dans son absence, et où, pour citer à nouveau Montesquieu, après avoir été libre avec les lois, on veut être libre contre elles.

Comme solution politique, le pluralisme ne peut être défini dans l'abstrait. Il perd toute consistance s'il ne s'applique pas à des contenus positifs venus d'ailleurs, et qu'il est par lui-même incapable d'engendrer : libertés faites d'héritages, d'habitudes et de croyances qui préexistent aux lois, et que celles-ci ont pour mission de protéger. Un thème constant de la pensée politique, depuis le XVIII^e siècle, oppose les libertés dites respectivement « à l'anglaise » et « à la française ». Sans nous demander jusqu'à quel point ces notions reflètent des vérités d'expérience (qui, dans le cas de l'Angleterre, semblent pour le moins ébranlées) il vaut la peine de dégager leur signification philosophique.

Dans le premier manuel d'ethnographie paru en France, et dont on pourrait célébrer cette année le bicentenaire puisque sa première édition date de 1776, Jean-Nicolas Dèmeunier, qui le publia à l'âge de vingt-cinq ans, fait une profonde remarque¹. Après avoir noté que les anciens évitaient de

1. Sur laquelle mon attention fut attirée par un exposé de M. Jean Pouillon à mon séminaire du Collège de France de cette année. J.-N. DEMEUNIER, *L'Esprit des usages et des coutumes des différents peuples*, 3 vol., Londres, 1776, II : 354 n.

blesses les croyances populaires si absurdes soient-elles, il s'exprime comme suit : « On peut appliquer aux Anglais la même réflexion. Ces fiers insulaires regardent en pitié les écrivains qui combattent les préjugés religieux : ils rient de leurs efforts ; et persuadés que le genre humain est né pour l'erreur, ils ne se mettent pas en peine de détruire des superstitions, qui seraient bientôt remplacées par d'autres. Mais la liberté de la presse et la constitution du gouvernement leur permettent d'attaquer les administrateurs, et ils crient sans cesse au despotisme. La première loi des monarchies est d'écarter les séditieux et d'ôter la liberté d'écrire : l'esprit humain, qui est indomptable, s'égare et il attaque les religions. Les sujets des princes absolus écoutent d'ailleurs plus volontiers ces spéculations ; tandis qu'en Angleterre, on est plus disposé à recevoir les avis qu'on donne pour maintenir la liberté ; et la nation qui en jouit, on qui croit en jouir, ne voit et n'entend rien que lorsqu'on lui parle du despotisme. »

Près d'un siècle plus tard en 1871, dans la Réforme intellectuelle en France, Renan tiendra des propos analogues : « L'Angleterre est arrivée à l'état le plus libéral que le monde ait connu jusqu'ici en développant ses institutions du Moyen Âge (...) La liberté en Angleterre (...) vient de son histoire entière, de son égal respect pour le droit du roi, pour le droit des seigneurs, pour le droit des communes et des corporations de toute espèce. La France suivit la marche opposée. Le roi avait depuis longtemps fait table rase du droit des seigneurs et des communes ; la nation fit table rase des droits du roi. Elle procéda philosophiquement en une matière où il faut procéder historiquement. » De l'autre côté de la Manche, Sir Henry Sumner Maine écrivait déjà en 1861, dans son fameux ouvrage *Ancient Law* : « Les philosophes français se montrèrent si impatients d'échapper à ce qu'ils tenaient pour la superstition des prêtres qu'ils se sont jetés la tête la première dans la superstition des juristes. »

De ces trois jugements parallèles, celui de Dêmeunier va le plus loin en n'hésitant pas à voir dans la superstition le plus sûr antidote contre le despotisme. Le propos est actuel, car le despotisme existe toujours parmi nous, et si l'on demande où il siège, nous répondrons en empruntant une autre formule de Renan, plus vraie encore aujourd'hui qu'à son époque : dans « l'impertinence vaniteuse de l'administra-

tion » qui, sur tout citoyen, fait peser une insupportable dictature. Mais en quoi la superstition, dont le concept recouvre un contenu discrédité aux yeux des modernes, peut-elle s'opposer au despotisme ? Comprendons donc ce que Dêmeunier entendait par ce terme.

D'abord, sans doute, tous ces codes culturels que la loi Le Chapelier allait bientôt détruire ; mais aussi, de façon plus générale, cette multitude de petites appartenances, de menues solidarités qui préservent l'individu d'être broyé par la société globale, et celle-ci de se pulvériser en atomes interchangeables et anonymes ; qui intègrent chacun dans un genre de vie, un terroir, une tradition, une forme de croyance ou d'incroyance, lesquels ne s'équilibrent pas seulement les uns les autres à la façon des pouvoirs séparés de Montesquieu, mais constituent autant de contreforces capables de se dresser toutes ensemble contre les abus de la puissance publique.

En donnant un fondement prétendu rationnel à la liberté, on la condamne à évacuer ce riche contenu et à saper ses propres assises. Car l'attachement aux libertés est d'autant plus grand que les droits qu'on l'invite à protéger reposent sur une part d'irrationnel ; ils consistent en ces infimes privilèges, ces inégalités peut-être dérisoires qui, sans contrevenir à l'égalité générale, permettent aux individus de trouver des points d'ancrage au plus près. La liberté réelle est celle des longues habitudes, des préférences, en un mot des usages, c'est-à-dire — l'expérience de la France depuis 1789 le prouve — une forme de liberté contre quoi toutes les idées théoriques qu'on proclame rationnelles s'acharnent. C'est même leur seul point d'accord, et quand elles sont parvenues à leurs fins, il ne leur reste plus qu'à s'entre-détruire. Nous en sommes là. Au contraire, des « croyances » (terme qu'il ne faut pas prendre au sens de croyances religieuses, bien qu'il ne les exclue pas) peuvent seules donner à la liberté des contenus à défendre. La liberté se maintient par le dedans ; elle se mine elle-même quand on croit la construire du dehors.

L'ethnologue n'a guère de titre à s'exprimer sur ces problèmes, sinon que sa profession l'entraîne à voir les choses avec un certain recul. Mais, sur un point au moins, il peut apporter une contribution positive. Certains, parmi nous, se consacrent à l'étude de sociétés peu nombreuses, d'un très bas niveau technique et économique, et dont les institutions politiques offrent une grande simplicité. Rien n'autorise à reconnaître en elles une image des sociétés humaines à leur début, mais, sous cette forme dépouillée, elles exposent, peut-être mieux que des sociétés plus complexes, les ressorts intimes de toute vie sociale et quelques-unes de ses conditions qu'on peut tenir pour essentielles. Or on a remarqué que, dans les régions du monde où elles survivent encore, ces sociétés oscillent entre quarante et deux cent cinquante membres. Quand le chiffre de la population tombe en dessous du seuil, la société considérée disparaît plus ou moins vite ; et quand il dépasse le maximum, elle se divise. Tout se passe donc comme si deux groupes de quarante à deux cent cinquante membres étaient viables, alors qu'un groupe, disons de quatre cents ou cinq cents membres, ne l'est pas. Les causes économiques n'expliquent le phénomène qu'imparfaitement. Il faut donc admettre que des raisons plus profondes, d'ordre social et moral, maintiennent le nombre d'individus appelés à vivre ensemble dans des limites entre lesquelles se situerait ce qu'on peut appeler l'optimum de population. On vérifierait ainsi, de manière expérimentale, l'existence d'un besoin de vivre en petites communautés, partagé peut-être par tous les hommes ; ce qui n'empêche d'ailleurs pas celles-ci de s'unir quand l'une d'elles subit une attaque venue du dehors. Fondée sur la possession collective d'une histoire, d'une langue (en dépit de différences dialectales), d'une culture, même une solidarité à grande échelle comme la solidarité nationale résulte dans ces sociétés — et sans doute aussi ailleurs — de la congrégation de petites solidarités.

Contrairement à Rousseau qui voulait abolir dans l'État toute société partielle, une certaine restauration des sociétés partielles offre un dernier moyen pour rendre aux libertés malades un peu de santé et de vigueur. Malheureusement, il ne dépend pas du législateur de faire remonter aux sociétés

occidentales la pente sur laquelle elles glissent depuis plusieurs siècles — trop souvent, dans l'histoire, à l'exemple de la nôtre. Il peut au moins se montrer attentif au retournement de tendance dont on relève çà et là des indices ; l'encourager dans ses manifestations imprévisibles, si incongrues, choquantes même, qu'elles puissent quelquefois paraître ; en tout cas, ne rien faire qui risque de l'étouffer dans l'œuf ni, s'il s'affirme, l'empêcher de suivre son cours.

RÉFÉRENCES DES PREMIÈRES PUBLICATIONS

- Race et culture. — *Revue internationale des Sciences sociales*, Vol. XXIII, n° 4, copyright Unesco, 1971 : 647-666.
- L'Ethnologue devant la condition humaine. — *Revue des travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 132^e année, 4^e série, année 1979 (2^e semestre) : 595-614. Republié avec quelques modifications.
- La Famille. — *Man, Culture and Society*, Edited by Harry L. Shapiro, New York, copyright Oxford University Press, 1956 : 261-285. Librement traduit et adapté par l'auteur d'après l'original en anglais.
- Un « Atome de parenté » australien. — Traduit par l'auteur d'après l'original en anglais écrit, peu avant sa mort, pour des Mélanges projetés en l'honneur de T. G. H. Strehlow. Inédit.
- Lectures croisées. — Ce chapitre reprend et développe la matière de deux articles : « Chanson madécasse » in *Orients*, Sudest-asie-Privat, Paris-Toulouse, 1982 : 195-203, et « L'Adieu à la cousine croisée », in *Les Fantaisies du voyageur. XXXIII variations Schaeffner*, Paris, Société française de Musicologie, 1982 : 36-41.
- Du Mariage dans un degré rapproché. — *Mélanges offerts à Louis Dumont*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1983.
- Structuralisme et écologie. — Traduit par l'auteur d'après l'original en anglais *Structuralism and Ecology*, Barnard A. Hummer, Spring 1972 : 6-14.
- Structuralisme et empirisme. — *L'Homme, revue française d'anthropologie*, avril-septembre 1976, XVI (2-3) : 23-38.

- Les Leçons de la linguistique. — Préface à : Roman Jakobson, *Six Leçons sur le son et le sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1976 : 7-18.
- Religion, langue et histoire. — *Méthodologie de l'Histoire et des Sciences humaines. Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*, 2 vol., Toulouse, Privat, 1973, II : 325-333.
- De la Possibilité mythique à l'existence sociale. — *Le Débat*, n° 19, février 1982 : 96-117.
- Cosmopolitisme et schizophrénie. — *L'Autre et l'ailleurs. Hommage à Roger Bastide, présenté par Jean Poirier et François Raveau*, Paris, Berger-Levrault, 1976 : 469-474.
- Mythe et oubli. — *Langue, discours, société. Pour Émile Benveniste*, Paris, Éditions du Seuil, 1975 : 294-300.
- Pythagore en Amérique. — *Fantasy and Symbol. Studies in Anthropological Interpretation edited by R. H. Hook (Essays in Honour of George Devereux)*, London-New York-San Francisco, Academic Press, 1979 : 33-41. Version modifiée et développée de l'original en français.
- Une Préfiguration anatomique de la jumeauté. — *Systèmes de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, Paris, Hermann, 1978 : 369-376. Republié avec plusieurs modifications et additions.
- Une petite énigme mythico-littéraire. — *Le Temps de la réflexion*, I, 1980 : 133-141.
- De Chrétien de Troyes à Richard Wagner. — « *Parsifal* », *Programmhefte der Bayreuther Festspiele* 1975 : 1-9, 60-67. Republié avec des additions.
- Note sur la Tétralogie. — Inédit.
- Une peinture méditative. — Écrit pour un ouvrage collectif sur Max Ernst qui ne semble pas avoir paru.
- A un jeune peintre. — Préface à Anita Albus. *Aquarelle 1970 bis 1980. Katalog zur Ausstellung in der Stuck-Villa München*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1980 : 6-28.
- New York post- et préfiguratif. — *Paris-New York*, Centre national d'art et de culture Georges-Pompidou. Musée national d'art moderne, 1^{er} juin-19 septembre 1977 : 79-83.
- Propos retardataires sur l'enfant créateur. — *La Nouvelle Revue des Deux Mondes*, janvier 1975 : 10-19.
- Réflexions sur la liberté. — *La Nouvelle Revue des Deux Mondes*, novembre 1976 : 332-339.

INDEX

- ABBIE (A. A.) 32 n.
 abeilles 54.
 Acheuléen 53.
 ACHILLE 254, 258.
 adaptation inclusive 54, 56, 57.
 adoption 79.
 Afrique 38, 53, 66, 67, 69, 75,
 76, 78, 82, 103, 119, 128-133,
 277, 286-287, 352.
 agnatique, cognatique 113, 118,
 119, 129-138.
 AGNI 204, 208.
 agriculture 28, 80.
 Alaska, voir : Amérique, côte
 nord-ouest.
 ALBERICH 320, 321, 323.
 ALBUS (A.) 336-344.
 ALCMÈNE 254.
 ALEXANDER (R. D.) 55, 59, 62.
 ALEXANDRE (roman d') 312, 313.
 Algonkin 157-160, 249, 282-285.
 Allemagne 68, 307, 337-338,
 339, 349.
 alliance 83-92, 127-138, 196.
 altruisme 54-55, 59.
 AMATERASU 123.
 amazones 80.
 Ambohidratimo 118.
 Ambohimanga 118.
 Amérique 44, 76, 85, 264-265,
 266-267, 277, 352.
 — côte nord-ouest 128, 133,
 148 suiv., 168 suiv., 220
 suiv., 235, 330, 340, 348.
 — du Nord 78, 79, 148-160,
 167-186, 205-207, 213, 235,
 244-251, 253, 255, 259, 260,
 277-285, 345-356.
 — du Sud 31, 33, 66, 78, 79,
 80, 85, 207-208, 277-281.
 Ambrym 90.
 AMFORTAS 309, 311, 314, 316, 317.
 AMOORE (J. E.) 163.
 Andaman 66.
 Andigari 97.
 ANDRIAMASINAVALONA 121.
 ANDRIANAJAFY 118.
 ANDRIANAMPOINTMERINA 115-
 119, 121-123.
 ANDRIANJAKA 116, 117, 121.
 ANDRIANTSILAVO 122.
 Angleterre 81, 133, 212-213, 303,
 306-307, 337, 378-379.
 animaux 82-83, 144, 161-162,
 166, 210-214, 279-286, 338-339,
 340-341, 352, 361, 374. Voir :
 noms donnés aux —.
 Antehiroka 117, 121, 122, 123.
 APOLLINAIRE (G.) 291-292.
 APOLLODORÉ 138, 254.
 APOLLON 204, 208, 254.
 APOLLONTIOS 260.

- Arabana 96, 97.
 Aranda 98.
 Arapaho 158-159.
 ARGONAUTES 255, 258.
 Arikara 256.
 ARISTOTE 269.
 Arizona 76, 280, 284.
 ARMSTRONG (E. C.) 312, 318.
 ARNIVE 295.
 ARRIAGA (le P. de) 277-278, 283, 287.
 ARTHUR (le roi) 304-306, 307, 314, 316.
 artisanat 343-344, 358-359, 366-367.
 arts plastiques 151, 183, 235, 327-344, 348-354, 358, 363, 367-368, 369-370.
 ASDIWAL 221-232.
 Asie 76, 82, 285-286, 352.
 Assam 68.
 ASTON (W. G.) 123, 137, 138, 268, 272.
 ATHÉNA 254.
 Athènes 127, 138.
 AUGUSTIN (pseudo-) 294.
 AULU-GELLE 272.
 Australie 31, 68, 90, 93-105, 205.
 Avaradrano 122.
 AVILA (F. de) 278, 287.
 Awatixa, Awaxawi 256-257.
 BACHOFEN (J. J.) 243.
 BACON (Fr.) 92.
 BAILEY (L. H.) 292.
 Bali 130.
 BALZAC (H. de) 347, 350.
 Bantou 129, 133.
 Banyoro 131.
 BARRETT (S. A.) 177 n.
 Bastar 79.
 BASTIDE (R.) 243-244.
 Basuto 130.
 Batak 128.
 BATTOS 255, 259.
 BAUDELAIRE (Ch.) 63, 200, 336, 364.
 BAUDOIN DE COURTENAY (J.) 197.
 BAUMANN (H.) 243.
 BEATTIE (J. H. M.) 131, 138.
 BEAUCHAMP (W. M.) 266, 267, 273.
 bec-de-lièvre 277-287, 290.
 BECKWITH (M. W.) 257, 261.
 bégaiement 186, 255, 259.
 Bella Bella 148-151, 168-180, 182-186.
 Bella Coola 149, 184-186, 281.
 BELMONT (N.) 277, 282, 287.
 BENEDICT (Ruth) 247.
 Bénin 129. Voir : Dahomey.
 BENOIST (J.) 27 n.
 BENVENISTE (E.) 195, 253.
 BERGSON (H.) 358.
 BERLIN (B.) 61, 62, 163.
 BERNDT (R. M.) 267, 273.
 BERTHIER-CAILLET (L.) 271, 273.
 Bible 127, 301.
 binaires (oppositions) 150-151, 157-162, 164-165, 185-186, 194-195, 200, 221, 230, 232-236, 268-272, 328-329.
 BINYON (L.) 339 n.
 BLACK (L.) 285, 287.
 BLOIS (M^{lle} de) 110.
 BOAS (F.) 50, 128, 143, 168-171, 173, 176, 178-180, 183-188, 195, 220, 223, 225, 236, 249 n., 260, 279, 281, 287.
 Bolivie 290.
 BONALD (L. de) 50.
 bonne conseillère 181-183.
 BORON (R. de) 306, 307, 310.
 BORORO 68, 74, 80, 281.
 BOSCH (J.) 339.
 BOTT (E.) 134, 139.

- BOUDDHA, bouddhisme 46, 312, 376.
 BOWERS (A. W.) 256, 260.
 BRANDON (J. R.) 239.
 BRAQUE (G.) 335.
bratsvo 77.
 BREHM (A. E.) 174.
 Brésil 68, 69, 74, 191, 267, 278, 281.
 BRETON (A.) 348.
 broderie 157-160.
 BRUNNHILDE 320, 322, 323.
 Buganda 130.
 Buna 128.
 BURKE (E.) 50.
 BURRIDGE (K.) 269, 273.
 Bushmen 66.
 byssus 174, 185.
 Byzance 301.
- CALDER (Alex.) 354.
 calendrier 357-358.
 Californie 213, 250, 283.
 CALLET (le P.) 116, 117, 118, 121, 124.
 Cameroun 130, 132.
 Canelo 283.
 Carrier 279.
 CARROLL (M. P.) 213 n., 285, 287.
 célibat 73-74, 80, 217-219.
 celtique (mythologie) 302-303, 313, 338.
 céréales 270-272.
 CÉZANNE (P.) 334.
 Chagga 67.
 CHAMBERLAIN (B. H.) 265, 273.
 CHAMFORT 60, 265.
 CHAPUS (G. S.) 122, 124.
 chefferie 33, 80, 216-218.
 Cherokee 267.
 chèvres (cornes de) 149-154, 176, 183-186.
 Chicago 355.
 Chilcotin 149, 152, 182-184, 279.
- Chimu 349.
 Chine 49, 107, 192, 355, 372.
 Chinook 244-251.
 chiton 172.
 Chorti 267.
 CHRÉTIEN DE TROYES 294, 295, 303-306, 308-316.
 christianisme 56, 79, 301-302, 306-307.
 Chukchee 78.
 clam 150-152, 154, 168-176, 183-184.
 classes d'âge 67-68, 73.
 CLÉOPÂTRE 258.
 CLINE (W.) 211 n., 212 n.
 clitoris 268.
 clivage 242, 246-247, 250-251.
 COBBI (J.) 272, 273.
 Cœur-d'Alène 153, 282.
 colchique 291-299.
 Colombie britannique, voir : Amérique, côte nord-ouest.
 Columbia (fleuve) 155, 244, 249, 250.
 COMTE (Aug.) 43.
 Connecticut 354.
 COORTE (Adr.) 339.
 COQUET (J.-C.) 291, 292, 294 n., 297, 298.
 CORBIN (H.) 329.
 Corée 115, 272.
 CORPS-BRÛLÉ 256-257.
 couleurs 61, 163-164, 233, 341.
 cousins (croisés, parallèles) 84-89, 94-97, 103, 107-113, 128-132, 219, 221.
 couvade 76.
 coyote 256-257, 279, 280.
 création, créativité 366-370.
 Creek 267.
 CROCKER (J. Chr.) 281, 287.
 Crow 250-257.
 crow-omaha (système) 99, 129, 130-131.
 cubisme 335-336, 337, 367.

- cuisine 144, 145, 171, 270-271, 368.
 cuivre 178-179.
 culture 21-48, 49-62 et *passim*.
 CURTIN (J.) 281, 288.
 CURTIS (E. S.) 168, 178, 183, 188, 282, 288.
- Dahomey 286. Voir : Bénin.
 DANTE 295.
 darwinisme (néo-) 53-60.
 décepteur 155, 278-287.
 DEGUY (M.) 294 n.
 DÉLIVRÉ (A.) 118, 124.
 DÉMEUNIER (J. N.) 378-380.
 démographie 33, 34, 37, 84-85, 93, 366, 381.
 dénicheur d'oiseaux 249.
 dentales (coquillages) 149-154, 183.
 DESCARTES (R.) 50, 165.
 descendance 87-88, 94 n., 96-98, 102, 133-134.
 DETIENNE (M.) 263, 270, 273.
Dicentra 266.
 DIETERLEN (G.) 277.
 DIODORE DE SICILE 254, 260.
 DIOGÈNE LAËRCE 269, 273.
 dioscures 228, 285.
 division du travail 79-83.
 divorce 76, 244, 249.
 DIXON (R. B.) 284, 288.
 DORÉ (Gust.) 330.
 drépanocytose 37-39.
 droits de l'homme 56, 371-382.
 DRUCKER (Ph.) 247 n.
 dualisme 88, 160, 163-164.
 DUMÉZIL (G.) 210, 295.
 DÜRER (Albr.) 331, 337.
 DURKHEIM (E.) 51, 60.
 DURRY (M.-J.) 292.
 DUTHUIT (G.) 348.
 DZONOKWA 148, 150, 171, 177-181, 186.
- échange (restreint, généralisé) 86-89, 97, 131-132.
 École alsacienne 356.
 Écoles libre des hautes études 191.
 Edo 129.
 éducation 357-370.
 Égypte 82, 270, 301, 302, 331, 353.
Eiga monogatari 114, 120, 124, 137.
 ELKIN (A. P.) 96-97, 98, 104.
 ELMENDORF (W. W.) 206-207, 213 n., 281, 288.
 ELMORE (F. H.) 265 n., 273.
 ELSHEIMER (A.) 341.
 ELUARD (P.) 331.
 Émerillons 77.
 émique, étique 161, 162-163, 164.
 endogamie, exogamie 84-92, 110, 118, 135-138, 322, 323.
 Enga 129.
 épouses des astres 249.
 Équateur 283.
 ERNST (Max) 327-331, 342, 348.
 ESCHENBACH (Wolfram von) 295, 307-316.
 Eskimo, voir : Inuit.
 Espagne 213.
 EUPHAMOS 255.
 EURIPIDE 363.
 EVANS-PRITCHARD (E. E.) 134, 139.
 évolutionnisme 28-29, 32, 36, 41-42, 51-53, 65, 67.
 Extrême-Orient 46, 235, 376.
 EYCK (J. van) 339.
 ÉZÉCHIEL 127.
- famille 65-92.
 FAURE (Edg.) 371 n.
 FAURISSON (R.) 291.
 fèves 263-272.

- FICHTE (J. G.) 50.
 Fidji 109, 111-113, 216, 218, 232.
 filles-fleurs 312-313, 317.
 FIRTH (R.) 282, 288.
 FISHER (M. W.) 284, 285, 288.
 Flathead 280.
 Flandres 303, 337, 344.
 FLAUBERT (Gust.) 364.
 FLEGEL (G.) 339.
 foires 250.
 folie 241-251.
 FOLLIET (le P.) 294 n.
 France 77, 111, 135-136, 195, 212-213, 303, 307, 351, 371-382.
 FRAPPIER (J.) 303 n.
 FRAZER (J. G.) 93, 278, 288.
 FREIA 320.
 FRICKA 320, 323.
 FRIEDBERG (Cl.) 272, 273.
 FROBENIUS (L.) 243.
 Fuégiens 66.
 FUJIWARA 114, 122-123, 137-138
 — MICHINAGA 122.

 GAHMURET, GAMURET 295, 308, 309, 317.
 GALAAD 311.
 GASCHÉ (J.) 207.
 GAUGUIN (P.) 333-335.
 GAUVAIN 295, 305-306, 309, 311.
 GAYTON (A. H.) 283, 288.
 génétique 14-15, 21-22, 24, 31-48, 53-57, 197.
 Genève 203, 361.
Genji monogatari 107-110, 112, 113-114, 124.
 géométriques (notions) 58, 61.
 GERBERT DE MONTREUIL 306.
 Ghana 128, 129.
 GIBBS (G.) 210.
 GILDERSLEEVE (V.) 143.
 GILES (E.) 31 n.
 GILLEN (F. J.) 96, 105.

 Gilyak 285.
 GLUCKMAN (M.) 136-137, 139.
 GOBINEAU (A. de) 22.
 GOETHE (J. W. von) 50, 331, 307.
 GO-ICHIJÔ 120.
 GONJA 129, 286.
 GOODY (J.) 213 n.
 GORNEMANT, GURNEMANZ 304-305, 311.
 GÖRRES (J. J.) 308.
 Graal 301-318.
 grand-mère libertine 248.
 GRANET (M.) 192.
 GRAVENBERG (W. von) 307.
 Grèce 49, 111, 127, 128, 138, 204, 208, 253-260, 263-264, 269, 270, 301, 331.
 GRIMHILDE 320.
 GRIS (Juan) 335.
 GROVES (M.) 112, 125.
 Guatemala 267.
 Guinée 133.
 GUNTHER (E.) 281, 288.
 GUNTHER, GUTRUNE 319, 321, 322, 323.
 Gunwinggu 97.
 Guyane 77.

 Hâda 223-226.
 HAGEN 319, 321, 323.
 Haida 180.
 HALPIN (M.) 171 n., 188.
 HARRIS (M.) 167-183.
 HAMILTON (D. W.) 54, 62.
 haricots, voir : fèves, *Sophora*, *Dicentra*.
 Harrison River 150.
 Havasupai 280.
 Hawaï 109, 210.
 HECHT (J.) 217, 236.
 HEGEL (G. W. F.) 144, 146, 103.
 Heiltsuk, voir : Bella Bella.
 HEIZER (R. F.) 147 n.

- HELIOS 254, 255.
 HÉRAKLÈS 254, 258.
 HERDER (J. G. von) 50.
 HÉRITIER (Fr.) 129, 139.
 HERMÈS 208.
 HERNER (Thorst.) 241-243, 244, 246.
 HÉRODOTE 70, 263, 270, 274.
 HERTZ (R.) 243.
 HERZELEIDE, HERZELOÏDE 295, 308, 317.
 HÉSIONE 258.
 HEWITT (J. N. B.) 281, 288.
 Hidatsa 256-258, 259.
 HILL-TOUT (Ch.) 279, 288.
hippy 44, 354.
 HISSINK (K.) 272, 274.
 HOCART (A. M.) 208, 216, 237.
 HOFENAGEL (G.) 339.
 HOCQUENGHEM (A.-M.) 272, 274.
 HOFFMAN (W. J.) 280, 289.
 HOKUSAI 339.
Homo (erectus, sapiens) 53.
 homosexualité 55.
 HOOPER (A.) 217, 237.
 Hopi 76, 331.
 HOWARD (J. A.) 272, 274.
 Huarochiri 278.
 HUMBOLDT (A. von) 313.
 — (W. von) 243.
 HUME (D.) 127.
 HUNT (G.) 128, 168-169, 172, 173, 176, 178, 180, 188, 220.
 HUNTSMAN (J.) 217, 237.
 Huron 267.
 hypergamie, hypogamie 109-110, 219.
 hyper-réalisme 336, 342, 352.
 Imerina 115-119, 122.
 impressionnisme 333-335, 339, 367.
 inceste 81-84, 119, 128, 129, 196, 217-219, 248, 249, 259, 284, 314, 317, 322, 323.
 inconscient 196-197.
 Inde 67-69, 79, 87, 193, 204, 208, 268, 295, 376.
 indiscretion 231, 253, 259.
 indo-européen 135, 204, 253.
 infanticide 72.
 INGRES (J. A. D.) 330, 337, 343.
 initiation 365-366.
 Inuit 59, 72.
 Iran 302.
 Italie 265, 337, 344.
 Itsekiri 129.
 JACOBS (M.) 244.
 JAKOBSON (R.) 9, 143, 163, 191-201, 203.
 Japon 49, 107-112, 113-115, 119, 120-123, 130, 137, 239, 265-266, 268, 271-272, 338-339, 344.
 JASON 258.
 JAURÈS (J.) 358.
 JENSEN (A.) 243.
 Jésuites 357.
 jeu 365, 369-370.
 JIMMU TENNÔ 138 n.
 JOCHELSON (W.) 208 n.
 JOHNSTON (F. E.) 31 n.
 jour, nuit 200, 279-280.
 jumeaux 245-246, 257, 277-287.
kabuki 239.
 Kaingang 267.
 KARSTEN R.) 283, 289.
 KĀWAKA 148, 150, 168-176, 177-180, 186.
 KAY (P.) 61, 62, 163.
 KILBRIDE (J. E. et Ph. L.) 24 n.
 Klikitat 279.
 KLINGSOR 310-314.
 KÖHLER (W.) 163.
Kojiki 123.

- Kokota 97.
 KŌMOGWA 179, 225, 226, 228.
 Koryak 208.
 KOYRÉ (Alex.) 191.
 KRIGE (E. J.) 119, 120, 124, 132, 139.
 KROEBER (A. L.) 51, 62, 213 n.
 KUNDRY 310, 313-314, 317.
 Kutenai 279.
 KUTSCHER (C.) 272, 274.
 KOLB (C. W.) 339.
 Kwakiutl 128, 133, 137, 148, 149, 150, 168, 171-186, 221-232, 247, 255, 281-282.
 KYKNOS 254.
- LA DU (M. S.) 312, 318.
 LAGUNA (F. de) 172 n., 188.
 LANCELOT 296, 307.
 LAOMÉDON 258.
 lapin 281, 283. Voir : lièvre.
 LAUTRÉAMONT 328-329, 342.
 LEACH (E. R.) 132, 139, 213 n.
 légumineuses 270-272.
 lévirat 75.
 LIENHARDT (G.) 134, 139.
 lièvre 280-287.
 linguistique 12, 61, 77, 144, 146-147, 161, 163-164, 168-170, 191-214, 253, 322, 331.
 LIVINGSTONE (F. B.) 37-38.
 LE CHAPELIER (loi) 380.
 LE CORBUSIER 346.
 LEFÈVRE (R.) 292.
 Lele 103.
 Libye 255.
 LICYMNOS 254.
 lieux-dits 258.
 Lilloet 211, 212.
 LLOYD (P. C.) 130, 139.
 LOCKE (J.) 50.
 LORAUX (N.) 127, 128, 139.
 LOTH (J.) 295.
- LOUIS XIV 110.
 Lovedu 119-120, 132.
 Lozi 136-137.
 Luapula 129.
 Lummi 281.
 lune 158-159, 242, 279-280.
 LURIA (A.) 161.
 lynx 279, 280.
- Mabinogion 295.
 MABUCHI (T.) 219, 237.
 Macha 290.
 MACNAIR (P. L.) 224 n.
 Madagascar 115-123, 128.
 MAHEU (R.) 14.
 MALNE (H. S.) 379.
 maïs 266-267.
 maisnie 77.
 maison 220, 229, 231, 232.
 MAGNASCO (A.) 354.
 Maîtres chanteurs de Nuremberg (les) 233 n., 364.
 maladies 28, 37-38.
 malaria 37-38.
 malentendu 231, 253, 255, 259.
 MALINOWSKI (B.) 50, 51, 93.
 MALLARMÉ (St.) 200.
 Malouines 16.
 MALZAC (le P.) 115, 118, 119, 120, 124.
 Mambila 132.
 Mandan 256.
 MANET (E.) 336.
 Manga 129.
 MANESSIER (continuation) 302.
 mariage 36, 61-62, 65, 68, 70-75, 81-92, 93-105, 127-138, 322 et *passim*.
 Marquises (Iles) 216.
 MARTIN (John) 330, 353.
 MARX (K.), marxisme 153, 356.
 Masai 67.
 MASSON (A.) 354.
 MATISSE (H.) 349.

- MAUPOIL (B.)** 286, 289.
MAUSS (M.) 60, 243.
MAYNE (R. C.) 184, 188.
MCCONNELL (U.) 94-97, 103, 105.
MCCULLOUGH (H. C.) 114, 120,
 121, 122, 124, 137, 139.
 — (W. H.) 110, 113, 114,
 120-121, 124, 137, 139.
MCLLWRAITH (T. F.) 184, 185,
 186, 188.
McKNIGHT (D.) 94-95, 98-100,
 102, 105.
MÉDÉE 255.
MEGGITT (M. J.) 98, 103, 105.
Mélanésie 78, 85. Voir : Nouvelle-
 Guinée.
MÉNIL (D. de) 330.
 menstruation 186.
MERLEAU-PONTY (M.) 329.
MÉTRAUX (A.) 267, 275.
Mexique 27, 267, 283, 348,
 349.
MEYER (P.) 313, 318.
MICHELANT (H. V.) 313, 318.
Micmac 282.
Micronésie 128.
Miscanthus 271-272.
Missouri 256-257, 264.
MISTLER (J.) 312.
Miwuyt, voir : Murngin.
Mochica 272, 349.
Mohave 78.
 moitiés exogamiques 86-88, 216-
 219.
MOLPOS 254.
MONDAIN (G.) 122, 124.
MONET (Cl.) 335.
 monogamie 65, 66, 71-73, 92.
MONTESQUIEU (Ch. de) 141, 372-
 373, 378, 380.
MONTHERLANT (H. de) 358.
MOREAU (Gust.) 330.
Moyen Age 79, 113, 119, 135-
 136, 137, 295, 330, 343.
Muria 79.
Murngin 90.
 musique 200, 233 n., 235, 319-
 322.
 mythologie 147-160, 167-187,
 198-201, 215-236, 242-251, 253-
 260, 271, 277-287, 302-303, 314-
 318, 327, 340.
NADEL (S. F.) 131, 140, 286,
 289.
Nakatomi 123.
Nambikwara 33, 80, 144.
NANABOZHO 284-285.
Nass (fleuve) 221-223, 227.
NATTIEZ, J.-J. 319.
Navajo 265 n.
NAYACAKALOU (R. R.) 112, 125.
Nayar 67, 68, 69, 70, 75.
Nazaréens 337.
Nazca 349.
NEEL (J. V.) 31.
Népal 69.
NEWMAN (S. S.) 283, 288.
New School for Social Research
 143.
New York 17, 143, 148, 170,
 191, 345-356.
Nigeria 128, 129.
Nihongi 123, 125.
 Nilotiques 129.
Nimkish 172 n., 180.
NIMUENDAJU, voir : UNKEL.
 noms donnés aux animaux 210-
 214.
 — des dieux 204-214.
 — de personnes 205-214.
Nootka 185 n.
 nostalgie 231.
Nouvelle-Guinée 31, 75, 85, 129,
 130, 267, 268-269.
Nouvelles-Hébrides 90.
Nouvelle-Zélande 216.
Nuer 129, 130.
Nupe 286-287.

- Océanie 44, 76, 114.
 œdipien 314, 317.
 Ojibwa 257, 283.
Okagami 122, 125.
 Okanagon 211, 212, 279, 282.
 OLSON (R. L.) 168, 171, 173, 185, 189.
 Omaha, voir : crow-omaha (systèmes).
 ONIANS (R. B.) 269, 274.
 Onondaga 266.
 Oregon 244, 250.
 ORLÉANS (Ph. d') 110.
 Orokaiva 268-269.
 ORPHÉE et EURYDICE 265.
 orphelin 74.
 oscabrien, voir : chiton.
 OTSESTALIS 168.
 oubli 230-231, 253-260.
 OVIDE 266, 274.

 Palau 128.
 PALMA IL VECCHIO 342.
 PANOFKY (E.) 337.
 parenté 56, 76-79, 84-92 et *passim*.
 Paris 365.
 PARSIFAL 301, 307-318.
 PARSONS (E. C.) 267, 274.
 PASCAL (Bl.) 19, 325.
 PASTOUREAU (M.) 338 n.
 PAUSANIAS 254, 255, 261.
 Pawnee 264-265.
 PELLÉAS et MÉLISANDE 231.
 pénis, testicules 181, 267-270.
 PENNINGTON (C. W.) 267, 275.
 perception (illusions) 233-236.
 PERCEVAL 295, 296, 304-306.
 Pérou 27, 82, 272, 277, 278, 282, 283, 349.
 PERROT (E.) 292.
 PHILIPPE AUGUSTE 135.
 PHILIPPE LE BEL 135.
 PHILON 138.
 photographie 333-334, 342.
 PIAGET (J.) 361-362.
 PICASSO (P.) 335, 349.
 PICON (G.) 330.
 PINDARE 253-255, 261.
 PLANTAGENËT 303, 307.
 PLATT (I.) 290.
 PLATON 58.
 PLINE 264, 275.
 PLOETZ (Z.) 267, 275.
 Plongeon (dame) 248.
 PLUTARQUE 253-254, 261, 275.
 polyandrie 69-70, 71-73.
 polygamie 69, 70, 71-73.
 polygynie 69-70, 71-73, 80.
 Polynésie 109, 111, 128, 216-220, 282, 284.
 porc-épic 157-160.
 POSÉIDON 255.
 POSHAYANI 283.
pollack 148, 176-179, 183, 247.
 POUILLON (J.) 295, 378 n.
 préraphaélites 337.
 PRÊTRE JEAN 296.
 PRIAM 138.
 promiscuité 65.
 PROUST (M.) 358.
 psychanalyse 56, 146, 302.
 Pueblo 283.
Puget Sound 171 n., 210-211, 284.
 Pukapuka 217-219, 232, 235.

 QUAIN (B.) 216.
quattrocento 344.

 Race, racisme 13-16, 21-42, 300.
 RACINE (J.) 302-303.
 RADAMA I 117.
 RADAMA II 122.

- RADCLIFFE-BROWN (A. R.) 93, 131.
 RAINILAIARIVONY 123.
 RALAMBO 117.
 RALESOKA 118.
 RAMORABE 118, 123.
 RAPHAËL 354.
 RASOHERINA 117-118.
 RAY (V. F.) 280, 289.
 REHFISCH (F.) 132, 140.
 REICHARD (G. A.) 143, 282, 289.
 REID (M.) 181.
 relativisme 51-52.
 REMBRANDT 354.
 Renaissance 193, 330, 336, 343.
 RENAN (E.) 379.
 rhétoriciens 193.
 Rhodes 254-255, 258.
 Rhodésie 136.
 RICHARDS (A. I.) 134, 140.
 RIEGL (A.) 336, 337, 338, 339.
 rituel 257-259.
 RITZENTHALER (R.) 177 n., 189.
Rivers Inlet 168, 170, 177, 184.
 ROCK (I.) 236 n.
 Rome 111, 270, 263-264, 337, 376.
 ROUSSEAU (J.-J.) 7, 57, 315, 373, 381.
 Royaume 363.
 RUNGE (Ph. O.) 339.
 Russie 77, 81, 349.
 Ryúkyû 219.

 SAHLINS (M. D.) 112, 125.
 Salish 140, 152, 153, 155, 159, 171 n., 210, 279-282.
Sanguk yusa 272, 275.
 Samoa 216, 218.
 Sanpoil 280.
 saumons 150, 155-157, 180.
 SAUSSURE (F. de) 196, 198, 203-214, 331.
 ŠČERBA (L. V.) 197.

 SCHARFENBERG (A. von) 296.
 scholastiques 193.
 SCHOPENHAUER (A.) 315.
 SCHRIECK (M. van) 339.
 SCHWIMMER (E.) 269, 275.
 sciences naturelles 145, 164, 292-294, 298-299, 353.
 Seechelt 155-157.
 SEIDENSTICKER (E. G.) 108, 125.
 SEKYEN 338, 339.
 sémites 127.
 Seneca 281.
 SÉRUSIER (P.) 344 n.
 SEURAT (G.) 333-335.
 SEXTON (J. J. O'BRIEN) 339 n.
 SHANNON (Cl.) 347.
 SHIBATA (M. et M.) 125.
 Shilluk 130.
 SHŌSHI 120.
 Shuswap 152.
 Sibérie 78.
 sicklémie, voir : drépanocytose.
 SIEFFERT (R.) 108.
 SIEGFRIED 321, 322, 323.
 SIEGLINDE, SIEGMUND 320, 321, 322.
 siouan 249, 267.
 Skeena (fleuve) 221-223, 227.
 slave 77.
 SNENEIK, SNINIK 149, 184-186.
snokatchesvo 81.
 Société (Iles de la) 114.
 sociobiologie 16, 53-60.
 soleil 158-159, 198-199, 242, 245, 247, 279.
 SOPHOCLE 363.
Sophora 265, 266, 272.
 sororat 75.
 souris 181-182.
 Sparte 138.
 SPECK (F. G.) 267, 275, 282, 289.
 SPENCER (B.) 96, 105.
 SPIER (L.) 280, 289.
 SPINDEN (H.) 281, 290.

- stéréochimique 163.
 STERN (B. J.) 281, 290.
 stoïciens 193, 276.
 Stseelia 156.
 STUMPF (C.) 163.
 Sumatra 128.
 superstition 31, 34-35, 379-380.
 surréalisme 342, 347.
susuki, voir : *Miscanthus*.
 SWANTON (J. R.) 172 n., 173, 181, 189.
 Swazi 130.
 SYMPOSIUS 295.
 synesthésie 200.
- tabou des germains 216-219
 Tahiti 109.
 Taihō (code) 130.
 Taiwan 219.
 tamahā 219.
 Tananarive 116, 118.
 Tangu 269.
 TANGUY (Y.) 347.
 taoïsme 270 n.
 TAYLOR (D.) 213 n.
 Tcherkesse 94 n.
 TEIT (J. A.) 152, 153, 211 n., 279, 290.
 Ténédos, TENÈS 254, 258.
 Tétralogie (la) 235, 310, 318-324. Voir : Wagner (R.).
 THÉOPHILE 343.
 THÉTIS 254.
 THEVET (A.) 278, 283, 290.
 THOM (R.) 297, 298.
 Thompson (indiens) 153-156, 210-211, 212, 282.
 THOMPSON (St.) 259, 261.
 THOMSON (D. F.) 95-96, 97, 100, 105.
 Tibet 69.
 Tikopia 284.
Time Square 148.
 Timor 128.
- TITUREL 296, 307, 309, 311.
 Tiwi 205, 209.
 TLÉPOLÈME 254, 255-256.
 Tlingit 172 n., 177, 180-181.
 Toda 69, 70, 72.
 Tokelau 216-219.
tokoarawishi 137.
 Tonga 128, 129, 134, 216, 218-219.
 TONNELAT (E.) 295.
 Trobriand 94 n.
 Troie 138.
 TROUBETZKOY (N.) 196-197.
 Tsimahafotsy, Tsimiambolahy 122.
 Tsimihety 121.
 Tsimshian 171 n., 172 n., 177, 180, 221, 223, 224, 226, 227-232, 255.
 TSOEDE 286-287.
 Tswana 129.
 Tullishi 131.
 Tupi-Kawahib 33, 69, 70.
 Tupinamba 278, 283.
 TÜRLIN (H. von dem) 307.
 Tutelo 267.
 Twana 206-207, 209, 281, 284.
 TYLOR (E. B.) 83.
- UKEMOCHI 268.
ukiyo-e 338-339, 349.
 Unesco 13-16, 39, 43.
 Ungarinyin 98.
 universaux 60-61, 67, 80, 81, 144, 147, 196, 314, 371, 378.
 UNKEL (C.) 20.
 UTAMARO 333, 349.
- VAILATI (M.) 294 n.
 VALÉRY (P.) 291.
 Vanua Levu 216, 218.
 VASARI (G.) 339.
vasu 117, 121.

- Vazimba 116-117, 121, 122, 123.
 VERNANT (J.-P.) 128, 138, 140,
 253.
 VICO (G.-B.) 50, 60.
 Vienne (école de) 66.
 VIGNAUX (P.) 294 n.
 VIGNY (A. de) 295.
 VINCI (L. de) 333, 342, 344.
 VINOGRADOFF (P.) 134, 140.
 vision 161-162, 233-234, 236.
 VOGT (E. S.) 267, 275.

 WAGNER (C.) 307-308.
 — (R.) 301, 307-324, 364.
 Walbiri 102-103.
 WALTRAUTE 323.
 Wasco 250.
 Washington 244, 250.
 WATERMAN (T. T.) 171 n., 189.
 WEISSMAN (H.) 313, 318.
 WESTERMARCK (E.) 128, 140.
 WEYDEN (R. van der) 353-354.
 WHITE (L. A.) 283, 290.
 WHITNEY (W. D.) 203.
 Wikmunkan 94-102, 103.
 WILSON (E. O.) 53, 55, 56, 62.
 WILSON (P. J.) 121, 125.
 WISDOM (Ch.) 267, 275.

 Wishram 250.
 Witoto 207-208.
 WORRINGER (W.) 342.
 WOTAN 320, 321, 323, 324.
 Wouden (F. A. E. van) 192.
 Wunambal 68.

 Xekweken 223-226.

 Yakutat 172 n.
 YI PANGJA 115, 125.
 Yoruba 129, 130.
 YOSHIDA (T.) 265-266, 268, 271-
 272, 275.
 Yuma 284.
 Yurok 213.

zadruga 77.
 Zambie 129, 136.
 ZATZIKOVEN (U. von) 307.
 ZELINSKY (W.) 214 n.
 ZEUS 204, 255.
 ZONABEND (F.) 111, 125.
 ZUIDEMA (R. T.) 290.
 Zuni 80.

TABLE DES MATIÈRES

Préface	II
---------------	----

L'INNÉ ET L'ACQUIS

Chapitre premier Race et culture	21
II L'Ethnologue devant la condition humaine	49

FAMILLE, MARIAGE, PARENTÉ

III La Famille	65
IV Un « Atome de parenté » australien .	93
V Lectures croisées	107
VI Du Mariage dans un degré rapproché.	127

LE MILIEU ET SES REPRÉSENTATIONS

VII Structuralisme et écologie	143
VIII Structuralisme et empirisme	167
IX Les Leçons de la linguistique	191
X Religion, langue et histoire : à propos d'un texte inédit de Ferdinand de Saussure	203
XI De la possibilité mythique à l'existence sociale	215

CROYANCES, MYTHES ET RITES

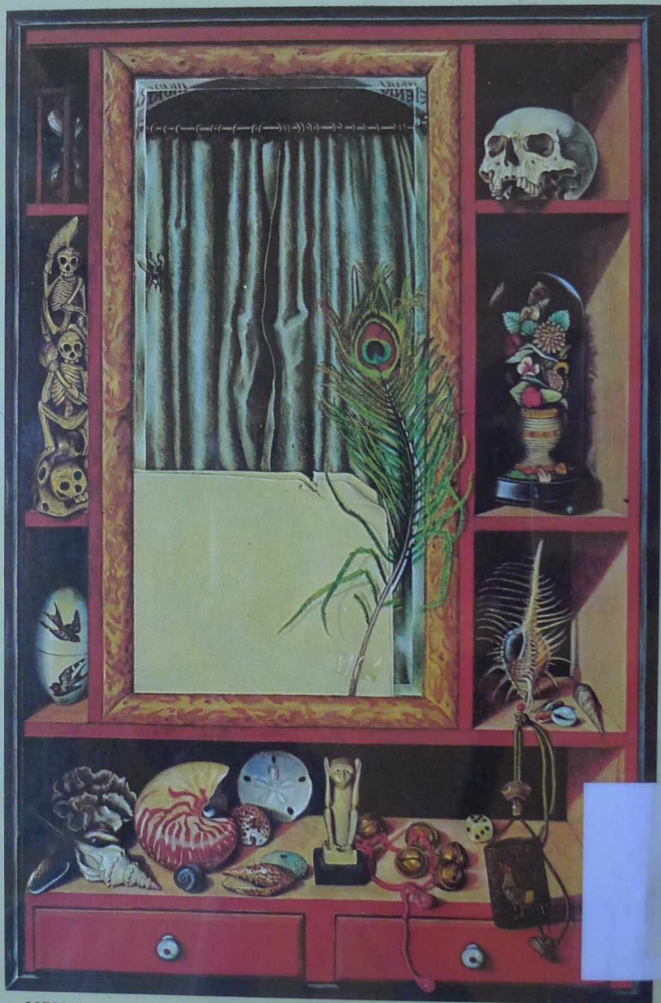
XII	Cosmopolitisme et schizophrénie ...	241
XIII	Mythe et oubli	253
XIV	Pythagore en Amérique	263
XV	Une Préfiguration anatomique de la gémellité	277
XVI	Une petite énigme mythico-litté- raire	291
XVII	De Chrétien de Troyes à Richard Wagner, et note sur la Tétralogie.	301

CONTRAINTES ET LIBERTÉ

XVIII	Une Peinture méditative	327
XIX	A un jeune peintre	333
XX	New York post- et préfiguratif	345
XXI	Propos retardataires sur l'enfant créateur	357
XXII	Réflexions sur la liberté	371
	Références des premières publications	383
	Index	385

ACHEVÉ D'IMPRIMER SUR LES
PRESSES DE L'IMPRIMERIE
DARANTIERE À DIJON-QUETIGNY,
LE XX SEPTEMBRE M CM XC

Dépôt légal : 1983
Numéro de publication : 11016
Numéro d'impression : 890-704



32730-4



782259 010078

ISBN 2-259-01007-5